NRLF-1
MAIN

BÓG, JEGO ISTNIENIE I ISTOTA

Z DRUKARNI TOW. „BIBLJOTEKA RELIGIJNA“. LWÓW, ORMIANSKA 13.

X. DR. KAZIMIERZ WAIS

BÓG, JEGO ISTNIENIE I ISTOTA

WYDANIE DRUGIE POPRAWIONE I ROZSZERZONE.

LWÓW 1929
NAKŁADEM TOW. „BIBLJOTEKA RELIGIJNA“
im. X. Arcyb. Bilczewskiego.

LIBRARY
UNIVERSITY OF
BIALYSTOK

NIHIL OBSTAT.

We Lwowie, dnia 6 czerwca 1929.

X. Karol Cseszn\u00e1k
Cenzor ksi\u0105g rel.

L. 4737.

Pozwalamy drukować.

Z Kurji Metropolitalnej obrz. łac.

We Lwowie, dnia 8 czerwca 1929.

† *BOLESŁAW*
Arcybiskup-Metropolita.

PRZEDMOWA.

Praca niniejsza powstała z wykładów filozoficzno-apologetycznych, które miewałem dla osób wykształconych w Przemyślu na początku 1909 r. Wykłady te uzupełniłem w znacznej części nowemi ustępami, trzymając się zawsze pierwotnej myśli przewodniej, którą było: przedstawić istnienie Boga, Jego istotę, przymioty i stosunek do świata — zapomocą samego rozumu, a więc niezależnie od nadprzyrodzonego objawienia. Na czele tych zagadnień umieściłem uwagi wstępne, mające im służyć za fundament.

W ten sposób powstała ta maleńka teodyceja. Nie wyczerpuje ona oczywiście przedmiotu, ale przedstawia systematycznie najważniejsze prawdy o Bogu, prawdy, które obchodzą nietylko filozofa i teologa, ale każdego myślącego człowieka. Wszak od ich przyjęcia zależą nasz pogląd na świat, nasze zapatrywania na życie, nasza działalność prywatna i publiczna, nasz los doczesny i wieczny.

„Na ostatnim kresie filozofji" — powiada pięknie Józef Kremer — „staje myśl nasza u podnóża Bożego majestatu". Niezawodnie, roztrząsanie zagadnień, dotyczących Najwyższej Istoty, która jest ostateczną przyczyną wszystkich stworzeń, należy uważać za uwieńczenie badań filozoficznych. Przez długie jednak lata, które dobrze pamiętają starsi, wielu filozofów, zostających pod wpływem materjalizmu i pozytywizmu, uważało za rzecz siebie niegodną zajmować się Bogiem lub religją; starego Stwórcę wyrzucono według

słów Vogta i Comte'a za drzwi, zagranicę. Zczasem wszelako przyszło pewne otrzeźwienie: zdrowy rozsądek upomniał się o swoje prawa. Okazało się po raz setny, że żadne sofizmaty nie potrafią wymazać pojęcia Boga z naszej duszy. Na chwilę można się od Niego odwrócić, można Go nawet zwalczać i zastąpić czem innem, lecz niebawem problem Jego istnienia staje napowrót przez rozumem jeszcze z większą siłą. To też za dni naszych rośnie coraz bardziej liczba myślicieli, którzy się zajmują kwestją religijną. Nie którzy, jak np. William James, R. Eucken, E. Boutroux i Harald Höffding, poświęcają temu tematowi całe dzieła. Podobnie międzynarodowe kongresy filozoficzne i psychologiczne z lat ostatnich omawiają go żywo i z zapałem. Nie chcę przez to powiedzieć, żeby filozofowie, których tu mam na myśli, dochodzili zawsze do takich samych wniosków, do jakich my dochodzimy. Sprawdzam tylko fakt, że pytania, dotyczące Najwyższej Istoty, uchodzą obecnie za bardzo aktualne.

Filozofja tradycyjna, którą słusznie nazwano *philosophia perennis*, trzymała się zawsze i w tej dziedzinie zdrowego rozsądku. Zgodnie tedy z powszechnem przekonaniem ludzkości uczyła i uczy o Bogu żywym, osobowym, od świata różnym i nieskończenie doskonałym, o Stwórcy i Rządcy wszystkiego. Taką też naukę podaje książeczka, którą składam w ręce Czytelników. Oby ona osiągnęła swoje przeżnaczenie, rozpraszając wątpliwości u jednych, utwierdzając w prawdzie drugich, pociągając wszystkich do Tego, który jest ostatecznym celem naszego umysłu i serca!

We Lwowie, w czerwcu 1911 r.

Autor.

PRZEDMOWA DO DRUGIEGO WYDANIA.

Pracę moją „Czy i jaki jest Bóg“, oddawna wyczerpaną, wydaję po raz drugi pod tytułem: „Bóg, Jego istnienie i istota“. Jest to wydanie poprawione, a przedewszystkiem powiększone jednym rozdziałem, w którym omawiam stosunek Kanta do dowodów na istnienie Boga.

Od czasu wydania pierwszego zajęcie zagadnieniami religijnemi nie osłabło; owszem, wzrosło do niebywałego dotąd poziomu, jak świadczą coraz liczniejsze książki, broszury i rozprawy, dotyczące dziedziny wiary. Aby się o tem przekonać, wystarczy przeglądnąć sprawozdania, poświęcone ostatniemi laty filozofji religji, psychologji religji i fenomenologji religji [1]) w czasopismach teologicznych i filozoficznych [2]).

W szczególności zaczęła się coraz bardziej — zwłaszcza w Niemczech — uwydatniać dążność do szukania dróg nowych, prowadzących do Boga i rzeczy Bożych. Niektórzy badacze, jak np. Rudolf Otto, ulegając widocznie wpływom modernizmu, doszli do przekonania, że trzeba w tem szu-

---

[1]) Najnowsza ta nauka, idąc zą główną myślą założyciela fenomenologji, Edmunda Husserla (Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, Halle 1913), bada zjawiska religijne, a mianowicie ich treść i istotę.

[2]) Że za dni naszych ujawnia się coraz bardziej zwrot ku Bogu, świadczy także E. Przywara (Gott, Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem, Kolonja-Monachjum-Wiedeń 1926, str. 9 i n.).

kaniu dać pierwszeństwo czynnikom irracjonalnym, mianowicie uczuciowym i instynktowym, a skrajniejsi pośród nich oświadczyli się wprost za wykluczeniem metody rozumowej, zwanej także metafizyczną. Do Boga — powtarza Maks Scheler, którego dzieła cieszą się w Niemczech wielką popularnością — nie prowadzą nas dowody metafizyczne, wnoszące o Jego istnieniu z świata widzialnego. Bóg sam musi się dać człowiekowi poznać przez pewnego rodzaju objawienie: człowiek ogląda Go bezpośrednio aktem religijnym w przyrodzie, będącej Jego zwierciadłem. Inni, jak Henryk Scholz, rozprawiają o bezpośredniem i osobistem zetknięciu się z Bogiem nie przez intuicję, lecz przez doświadczenie religijne. Podobne zapatrywania głosi u nas autor broszury: „O nowożytną metodę nauczania religji“ (Warszawa - Poznań 1919) i artykułu p. n.: „Na marginesie nowej książki teologicznej“ (Kwartalnik Teologiczny Wileński, 1923). Autor ten nie odrzuca wprawdzie rozumowych dowodów na istnienie Boga, ale sądzi, że one same nie wystarczają i dlatego powinny być uzupełnione dowodami psychologicznemi, że klucz do poznania Boga leży w sercu, a nie w rozumie.

Nie twierdzimy, jakoby nowe drogi, zachwalane przez t. zw. metodę psychologiczną, były zawsze zgubnemi manowcami; mogą one, przy pewnych zastrzeżeniach, które się nie zgodzą z pomysłami modernistycznemi, oddać nawet cenne usługi w badaniu objawów życia religijnego. Jesteśmy jednak głęboko przekonani, że głównym i najpewniejszym czynnikiem w religji jest, jak uczą najznakomitsi scholastycy i neoscholastycy, jej charakter racjonalny.

We Lwowie, w marcu 1929 r.

ROZDZIAŁ I.

UWAGI WSTĘPNE.

Ludzkość wogóle jest i była religijna. — Najwięksi uczeni przyznają się do teizmu. — Ateusze. — Pozytywiści. — Krytyka pozytywizmu. — Tradycjonaliści. — Krytyka tradycjonalizmu. — Ontologizm. — Krytyka ontologizmu. — Pragmatyzm. — Krytyka pragmatyzmu. — Kierunek pośredni. — Cztery pewniki. — Prawo przyczynowości i jego przeciwnicy. — Odpowiedź na stawiane przez nich zarzuty. — Istnienie rzeczywistego świata.

Ród ludzki, gdziekolwiek żyje i na jakimkolwiek stoi szczeblu umysłowego rozwoju, posiada jakieś pojęcie Bóstwa, a tem samem jakąś religję. Czy zwrócę się do narodów oświeconych, czy pójdę do dzikich barbarzyńców, wszędzie spotkam wiarę w wyższe jestestwo, od którego zależą losy człowieka. I Australczycy i Buszmanie i Tasmańczycy i Hotentoci i Grenlandczycy i Eskimosi i Lapończycy i Indjanie brazylijscy i mieszkańcy odludnych wysp — wszyscy uznają pewną potęgę nadludzką, wpływającą na sprawy nasze. Nieraz to pojęcie Bóstwa jest bardzo niedoskonałe, wykoszlawione lub wprost fałszywe, nieraz miejsce jednego Bóstwa zajęła cała rzesza bogów i bogiń: w każdym razie brak religji należy uważać za wyjątek. „Oto fakt wielki“ — woła de Quatrefages[1]). „Jeżeli gdzie istnieje ateizm, to chyba jako stan nienaturalny... Ani jedna z wielkich ras ludzkich, ani nawet jeden małoznaczny dział tychże ras nie jest nigdzie bezbożny“. „Nie znaleziono dotąd“ — powiada Gu-

[1]) L'espèce humaine, Paryż 1877, str. 335 i n.

staw Roskoff [1]) — „ludu, pozbawionego wszelkich śladów religijności". „Tego ważnego faktu" — świadczy Le Roy [2]) — „nikt zresztą dzisiaj nie zaprzecza: należy on do tych, o których można powiedzieć, iż są ostatecznie sprawdzone". „Od lat mniej więcej dwudziestu — pisał swego czasu W. Schmidt [3]) — „nie potrzeba już zbijać *in extenso* mniemania Lubbocka o istnieniu narodów bez religji... Dzisiaj żaden poważniejszy uczony nie śmiałby go bronić". To samo powtarzają inni znakomici etnologowie, jak: Maks Müller, Walkenaers, T. Waitz, O. Peschel, Tylor, Ratzel, Reinach, Bastian, Tiele, Flint, F. von Hellwald i inni [4]). Przeważna większość wszystkich ludów pierwotnych — dodaje do tego po gruntownych badaniach W. Cathrein [5]) — wierzy w jedno najwyższe, dobre Jestestwo".

Ale czy zawsze ludzkość była religijna? — Tak jest. Świadkiem historja. „Niema narodu — twierdzi Cycero [6]) — „tak dzikiego, któryby nie uznawał, że trzeba mieć Boga, choćby nie wiedział, jakiego mieć należy". „Jeśli obejdziesz ziemię" — znane jest zdanie Plutarcha [7]) — „możesz znaleźć miasta bez murów, bez pisma, bez praw, bez domów, bez bogactw, bez pieniędzy, ale miasta, pozbawionego świątyń i bogów... nikt nigdy nie widział". „Wszyscy ludzie" — śpiewa stary Homer [8]) — „tęsknią za bogami". To samo mó-

[1]) Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Lipsk 1880, str. 178.

[2]) La religion des primitifs, Paryż 1909, str. 434.

[3]) L'origine de l'idée de Dieu, Étude historico-critique et positive, cz. I, Wiedeń 1910, str. 57.

[4]) Zob. art. Danklera w „Natur und Offenbarung" (1908, str. 477 i nn.) p. n.: Der Gottesgedanke bei den Wilden; zob. także X. Idzi Radziszewski, Geneza religji w świetle nauki i filozofji, Włocławek 1911, str. 11 i nn.

[5]) Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, 3. t. Fryburg 1914, t. III, str. 568.

[6]) De nat. deorum, l. 2.

[7]) Contra Colotem Epicureum.

[8]) *Πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι*, Odyseja, 3, 48.

wią prahistorja i przychodząca jej w pomoc etnologja: pierwotny człowiek był religijny[1]). Słusznie tedy Maks Müller[2]) napisał następujące słowa: „Religja jest, jeśli nie tak dawna, jak świat, to przynajmniej tak dawna, jak znana nam ludzkość. Skoro tylko wiemy coś o myślach i uczuciach człowieka, znajdujemy go w posiadaniu religji".

A co sądzili o Bóstwie ci, którzy rozumem wznieśli się ponad tłum szary? Co sądzili najwięksi filozofowie, najwięksi uczeni świata? — Wszyscy wołali: Jest i musi być Bóg!

Tak wołał Sokrates, opierając się przedewszystkiem na celowości ustrojów. Wołał Platon w Timeuszu, Fedonie, Sofiście i Rzeczypospolitej, gdy z przedziwnym polotem przytaczał na istnienie Boga rozmaite dowody, zwłaszcza moralne i psychologiczne. Wołał Arystoteles w Fizyce, wykazując z niezrównaną ścisłością logiki, że musi istnieć pierwsza przyczyna wszelkich zmian świata, przyczyna bezwzględnie niezmienna i doskonała. Z mędrców pogańskiego Rzymu przytoczymy Cycerona, który w dziele: *De natura deorum* z właściwą sobie wymową rozwinął dowód teleologiczny, a w książce *De legibus* przedstawił dowód moralny.

O największych filozofów chrześcijańskich chyba nikt nie będzie pytał: genjusz św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota rozprawiał z zachwytem, uwielbieniem i pokorą o Najwyższej Istocie.

Późniejsi koryfeusze myśli ludzkiej przemawiają tym samym językiem. Bakon z Werulamu wyznaje na wielu miejscach, że gruntowne badanie przyrody prowadzi do Stwórcy, a wielkie swe dzieło p. n.: *Instauratio magna* rozpoczyna „uniżoną i gorącą modlitwą". Inny ojciec filozofji nowożytnej, Kartezjusz, przedstawiwszy w trzeciem Rozmyślaniu dowód na istnienie Boga, zastanawia się nad Jego

---

[1]) Zob. X. Radziszewski, dz. przyt., str. 154 i nn.

[2]) Ursprung und Entwieklung der Religion, Strassburg 1880, str. 4.

przymiotami, podziwiając i wielbiąc w szczególności Jego piękność.

Wielki Leibniz pisze Teodyceję, poruszając w niej prawie wszystkie zagadnienia, któremi się zajmują teodyceje dzisiejsze. Książę myślicieli niemieckich, Kant, lubo lekceważy lub krytykuje dowody, podawane za jego czasów na istnienie Bóstwa przez rozum teoretyczny, chce przecież, jak zobaczymy w swojem miejscu, uratować tę prawdę zapomocą rozumu praktycznego.

Podobnie najwięksi astronomowie i przyrodnicy wszystkich czasów byli religijni. Kopernik, wykazując fałszywość systemu Ptolemeusza, wychodzi z założenia, że Bóg jest prawdziwą mądrością. Galileusz oświadcza, że postęp astronomji potęguje w naszych duszach hołd względem Boga. „Szczęśliwi“ — woła znowu pobożny Kepler — „którym dano wznieść się ku niebu... Wielki jest Pan nasz! Niebiosa, słońce, księżyc i planety, głoście jego chwałę, jakikolwiek jest wasz język, którym potraficie wyrażać swe wrażenia!... I ty, duszo moja, śpiewaj chwałę Przedwiecznego“[1]). Nieśmiertelny Newton, który dokonał tylu odkryć w astronomji i fizyce, odkrywał głowę, ilekroć wymawiał imię Boże, bo wierzył głęboko, że „mistrz nieba rządzi wszystkiem... jako władca świata“. A któż nie słyszał o prześlicznem wyznaniu Linneusza? „Widziałem zdaleka“ — pisze twórca nowożytnej botaniki[2]) — „przechodzącego Boga, odwiecznego, wszystkowiedzącego, wszechmocnego, i zdumiałem się. Znalazłem Jego ślady w rzeczach stworzonych; w nich wszystkich, choćby najmniejszych i do nicości zbliżonych, jakaż siła, jakaż mądrość, jakaż niezgłębiona doskonałość“!

Chcecie, bym wskazał wierzących pośród pierwszorzędnych powag naukowych XIX wieku? Mógłbym na podsta-

---

[1]) Cytacja według E. Naville'a, O fizyce nowożytnej (tłum. polsk.), Kraków 1885, str. 129.

[2]) Systema naturae, Holmiae 1766, t. I, str. 10.

wie najnowszych prac Dennerta [3]), Knellera [4]) i Cyona [5]) przytoczyć setki takich uczonych — poprzestanę na wymienieniu najważniejszych. Cauchy, którego marszałek Vaillant nazwał „największym matematykiem w Europie", złożył publicznie następujące wyznanie wiary: „Jestem chrześcijaninem... z wszystkimi wielkimi astronomami, z wszystkimi wielkimi fizykami i wszystkimi wielkimi matematykami minionych wieków. Jestem także katolikiem z ich większością, a gdyby mnie zapytano o powody tego, wymieniłbym je bez wahania. Dowiedzianoby się wówczas, że moje przekonania są wynikiem nie odziedziczonych przesądów, ale głębokich badań" [1]). Tacy astronomowie, jak William i John Herschlowie, Arago, Secchi, Leverrier, Faye, Denza, Ferrari, Hagen, Respighi, Piazzi i Heis, słynęli nietylko z nauki, lecz także z głębokich przekonań religijnych. Pośród fizyków kto sławniejszy od Volty, Ampère'a i Faradaya? Lecz oto pierwszy, zbadawszy gruntownie podstawy, na których się opiera katolicyzm, przyjmował z dziecięcą prostotą naukę Kościoła i spełniał wzorowo wszystkie jej przepisy. Kiedy się dowiedział, że niektórzy podejrzywają jego prawowierność, ogłosił publicznie, że wyznaje śmiało religję katolicką, którą uważa za jedynie prawdziwą. Ampère, nie wstydzący się ni różańca, ni postów, był gorącym apostołem wiary pośród przyjaciół i znajomych; rozprawiając raz z A. F. Ozanamem o piękności stworzenia, objął dłońmi swe szerokie czoło i wołał: „Jak wielki jest Bóg, Ozanamie, jak wielki jest Bóg, a nasza wiedza to nicość!" Faraday, uważany za największego eksperymentatora wszystkich czasów, był, jak świadczą jego życie i dzieła, nawskroś wierzącym chrześcijaninem. Najznakomitsi chemicy: Jan Chrzciciel Du-

[1]) Die Religion der Naturforscher, 1901.

[2]) Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft, wyd. 3 i 4, Fryburg 1912.

[3]) Dieu et science, Paryż 1910, rozdz. VI

[4]) Cytacja według Knellera, dz. przyt., str. 60.

mas, Liebig, Gay-Lussac, Wurtz i Berzelius objawiali często swe uczucia religijne słowem i czynem. Flourens, Longet, Claude Bernard, Johannes Müller, van Beneden, Karol Ludwig, znani całemu światu fizjologowie, przyznawali się często do teizmu. Chemik i fizjolog tej sławy, co Pasteur, zapytany pewnego razu przez jednego z przyjaciół, w jaki sposób po tylu naukowych powodzeniach może być wierzącym, odpowiedział: „Wszystkie me prace zaprowadziły mnie do wiary wieśniaka bretońskiego; gdybym był pracował jeszcze więcej, posiadałbym wiarę bretońskiej wieśniaczki“[1]). Wreszcie twórca krystalografji, Haüy — twórca mechanicznej teorji ciepła, Robert Mayer — twórca paleontologji i anatomji porównawczej, K. E. von Baer — twórca entomologji, Latreille — twórca cytologji, Carnoy — twórca histologji nowożytnej, T. Schwann — twórcy nowożytnego ewolucjonizmu, Lamarck i Geoffroy Saint-Hilaire — wszyscy wyznawali śmiało: Wierzę w Boga.

Słowem, ogół ludzkości był i jest religijny; podobnie religijni byli i są prawdziwi pionierzy nauki.

Z drugiej wszakże strony słyszeliśmy, że wyjątkowo trafiają się na świecie ateusze. Nie mamy tu na myśli ateuszów praktycznych, czyli ludzi, którzy tak żyją, jakgdyby nie było żadnego Bóstwa. Mówimy o ateizmie teoretycznym, polegającym na tem, że ktoś albo wcale nie ma pojęcia o Najwyższej Istocie, albo, mimo pojęcia, zaprzecza Jej istnienia; w pierwszym razie ateusz zowie się negatywnym, w drugim — pozytywnym.

Do ateuszów negatywnych należą ci wszyscy, którzy z jakiegokolwiek powodu nie posiadają używania rozumu. W tem znaczeniu i małe dziecko i idjotę można nazwać ateuszem.

Ateizm pozytywny, czyli właściwy, ma przedwszystkiem dwa źródła. I tak są ateusze, wychowani w niewierze,

[1]) A. Véronnet, Trois savants chrétiens au XIX siècle, Tur bez r. wyd., str. 227.

którym już w dziecięctwie powtarzano, że niema Boga. To przekonanie wpajali w nich np. rodzice i nauczyciele domowi; podobnie mówiło im później otoczenie, w którem żyli, mówili profesorowie, których słuchali, mówiły książki, które czytali, przykłady, na które patrzyli, i zabawy, którym się oddawali. Kiedy indziej ateizm tworzy się w duszy pierwotnie wierzącej, gdy miejsce cnoty zajmie występek, zwłaszcza sprośna rozwiozłość. *„Nemo incredulus“* — powiada św. Augustyn — *„nisi impurus“*. Oddany rozpuście człowiek traci coraz bardziej bystrość i jasność rozumu. Chcąc przygłuszyć wyrzuty sumienia, odwraca oczy duszy od tego wszystkiego, co mu przypomina Boga, a wyszukuje wątpliwości przeciw dowodom na Jego istnienie, w czem pomagają mu nieraz pozbawieni wiary przyjaciele i bezbożne pisma. Zczasem dochodzi do tego stopnia zaślepienia, że podnoszone przez bezbożnych zarzuty przemawiają silniej do jego rozumu, aniżeli dowody najpoważniejszych teistów. Grzesznik chce, żeby nie było Boga, i nabiera powoli przekonania, że tak jest rzeczywiście. Toż słusznie twierdzi Pascal, że gdyby ludzkie namiętności miały w tem interes, by przeczyć prawdom matematycznym, przeczyłyby im z pewnością, jak przeczą istnieniu Bóstwa. Podobne zdanie wypowiada Bakon z Werulamu [1]). Dodajmy, że chorobliwy ten

[1]) Bywa, że zmysłowy ateusz nawraca się do Boga pod wpływem cierpienia. Heine np., który wiarę w Najwyższą Istotę uważał za religję, wystarczającą niewolnikom, dzieciom lub zegarmistrzom, rzucony pod koniec życia na łoże boleści skutkiem paraliżu, wywołanego życiem wyuzdanem, napisał w swoim testamencie następujące słowa: „Od lat czterech pozbyłem się pychy filozoficznej i powróciłem do idei i uczuć religijnych. Umieram z wiarą w jednego Boga, wszechmocnego Stwórcę świata, którego błagam o miłosierdzie dla swej duszy nieśmiertelnej... Jeżeli zgrzeszyłem bezwiednie przeciw moralności i dobrym obyczajom, które stanowią prawdziwą istotę wszelkich religij monoteistycznych, to przepraszam za to Boga i ludzi“ (cytat z dziełka T. Jeske-Choińskiego p. n.: Żydzi oświeceni, Warszawa 1910, str. 32).

proces powtarza się nietylko w życiu jednostek, lecz także narodów. Dzieje bowiem świadczą, że niewiara znajduje wielu zwolenników wtedy, gdy społeczeństwo zeszło na bezdroża pod względem moralnym. Tak było w Grecji za czasów sofistów, tak w Rzymie pod koniec panowania cezarów, tak w państwach nowożytnych w okresie Odrodzenia; tak jest i dzisiaj w kołach etycznie skarłowaciałych i spodlonych [1]).

Obok ateizmu właściwego, który przedstawiają materjaliści, zwalcza dziś wiarę w Boga przedewszystkiem pozytywizm, zwany często agnostycyzmem.

Pozytywiści twierdzą wogóle, że człowiek może poznać tylko to, co leży w zakresie doświadczenia zmysłowego. Bóg, byt transcendentalny, jeżeli istnieje, musi być zawsze zakryty przed naszym rozumem. „Dlaczego“ — pisał Littré [2]) — „ciągle się pytacie, skąd przychodzicie i dokąd idziecie, czy istnieje jaki stwórca, rozumny, wolny i dobry?... O tem wszystkiem nie dowiecie się nigdy ani słowa... Zarzućcie tedy te chimery!... Rozum się oświeca, jeśli stawia w cieniu wasze rzekome zagadnienia. Te zagadnienia są chorobą: kto się chce z niej wyleczyć, niech o nich nie myśli“ [3]). Według Augusta Comte'a, mistrza Littrégo, a ojca pozytywizmu, iści się w dziejach tak całej ludzkości, jak każdego człowieka prawo socjologiczne, czyli trzech stanów lub okresów. Najpierw istnieje stan teologiczny, w którym rozum widzi we wszystkich zjawiskach bezpośredni wpływ

---

[1]) Por. Adlhoch, Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus (Philosophisches Jahrbuch, 1905). — W uwagach powyższych mjeści się odpowiedź na powtarzany zarzut, że między uczonymi panuje większa zgodność w dziedzinie nauk doświadczalnych, aniżeli w sprawie istnienia Najwyższej Istoty. „L'homme honnête et vertueux“ — wyznaje nawet autor dzieła „Système de la nature“ — „est seul juge compétent das une si grande affaire“.

[2]) Revue des Deux Mondes, 1 czerwca 1865, str. 685.

[3]) Littré nawrócił się pod koniec życia (X. Pawlicki, Studja nad pozytywizmem w „Przeglądzie Polskim“. t. 77, str. 104 i nn.).

czynników nadprzyrodzonych; potem stan metafizyczny, w którym czynniki nadprzyrodzone ustępują miejsca siłom, będącym w rzeczywistości czystą abstrakcją; wreszcie rozpoczyna się stan pozytywny, w którym umysł ludzki dochodzi do przekonania, że nabycie pojęć bezwzględnych jest niemożliwe, że nasza wiedza ogranicza się do poznania niezmiennych stosunków następstwa i podobieństwa zjawisk.

Za Comtem i Littrém idzie bardzo wielu innych pozytywistów, jak np. T. Huxley, J. S. Mill, H. Spencer, J. Tyndall, K. Darwin [1]), A. Taine, T. Ribot, E. Dühring, E. Laas, F. Paulsen, a w części H. Höffding i W. Wundt [2]).

---

[1]) „Jakie są moje przekonania (religijne)" — pisał Darwin w r. 1879 do J. Fordyce — „jest to pytanie, które wyłącznie dla mnie ma znaczenie. Skoro się jednak Pan pyta, mogę powiedzieć, że mój sąd jest często chwiejny. W najskrajniejszych stanach chwiejności nie byłem nigdy ateuszem w tem znaczeniu, ażebym przeczył istnienia Boga. Zdaje mi się wogóle (i to tem bardziej, im więcej się starzeję), iż najwłaściwszą nazwą na oznaczenie mego stanu duszy byłaby nazwa agnostyka".

[2]) Wundt (System der Philosophie, wyd. 2, str. 182 i nn., tudzież str. 430 i nn.) mniema, że pojęcie bezwzględnej zasady świata, czyli Boga jest subjektywne; czy temu pojęciu odpowiada rzeczywistość, nic o tem nie wiemy. Tezę niniejszą usiłuje filozof lipski uzasadnić w następujący sposób: Aby odpowiedzieć na pytanie o naturze i istnieniu bytu bezwzględnego, musimy przekroczyć granicę doświadczenia. Transcendencja doświadczenia może być wogóle dwojaka: rzeczywista i urojona. Pierwsza jest tylko ilościowa, druga — jakościowa, ponieważ w pierwszej pojęcia nasze, choć posuwają się w nieskończoność (w ten sposób, rozszerzając poza granice doświadczenia np. przestrzeń, dochodzimy do pojęcia jej nieskończoności), zachowują tę samą formę, którą miały w zakresie doświadczenia, gdy w drugiej dochodzimy do pojęć empirycznych. Stąd pierwsza transcendencja tworzy rzeczywistość, która nie jest dana w doświadczeniu, a druga prowadzi do czystej możliwości myślowej. Wobec tego nie można udowodnić, że pojęciu Boga odpowiada rzeczywistość. Jeżeli bowiem transcendentalne pojęcia kosmologiczne i psychologiczne są urojone, to tem bardziej należy to powiedzieć o pojęciu ontogonicznem, czyli o pojęciu Boga: do tamtych pojęć dochodzimy przez bezpośrednie zboczenie z drogi doświadczenia, natomiast pojęcie Boga roz-

W ostatnich czasach ukazały się dwie najskrajniejsze postaci pozytywizmu, które, broniąc „czystego doświadczenia“, postanowiły oczyścić wiedzę ludzką z wszelkich pozostałości metafizycznych. Są to filozofja immanentna (immanentyzm)[1]), tudzież empirjokrytycyzm R. Avenariusa i jego szkoły (J. Petzoldt, K. Hauptmann, F. Carstanjen i in.). Według tych systemów jedynie to jest prawdziwe, co poznajemy zmysłami; świat nadzmysłowy nietylko nie daje się poznać, ale nawet nie istnieje. Niema tedy żadnego bytu w sobie *(Ding an sich)*, a tem bardziej żadnej substancji, żadnej przyczyny, żadnej duszy, żadnego Boga. Filozofowie immanentni, posuwając się zwyczajnie jeszcze dalej, uczą razem z idealistami, że cały świat empiryczny składa się z czysto podmiotowych faktów psychicznych naszej świadomości.

Najnowsi pozytywiści powołują się głównie na trzy następujące dowody[2]):

W pojęciu bytu, istniejącego poza świadomością, czyli bytu w sobie mieści się wewnętrzna sprzeczność; niema tedy takiego bytu. Tylko immanentny byt jest możliwy.

Psychologja poucza — oto drugi dowód — że każde poznanie składa się jedynie z wrażeń i czuć, czyli z faktów świadomości jako takich. Nie możemy zatem nigdy wyjść

---

poczyna się dopiero tam, gdzie pojęcia kosmologiczne i psychologiczne, posuwając się naprzód, stawiają zagadnienia nowe. — Całe to rozumowanie Wundta jest tylko następstwem jego idealistyczno-pozytywistycznej teorji poznania, której nie możemy szczegółowo w tem miejscu ani przedstawiać, ani zbijać. W rzeczywistości pojęcie Boga jest, mimo swej ilościowej i jakościowej transcendencji, przedmiotowe. Przedmiotowy świat domaga się koniecznie przedmiotowej przyczyny.

[1]) Do przedstawicieli tego kierunku należą w Niemczech M. Kaufmann, W. Schuppe, von Schubert-Soldern, T. Ziehen i wielu innych.

[2]) W przedstawieniu tych dowodów oraz ich krytyce korzystam z cennego dzieła F. Klimkego p. n.: Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, Fryburg 1911, str. 440 i nn.

poza te fakta, t. j. nie możemy poznać rzeczy, przekraczających naszą świadomość.

Trzeci dowód wypływa z metody naukowej. Nauka zmierza ostatecznie do bezwzględnej pewności i ogólności swych twierdzeń i dlatego nie może się opierać na przypuszczeniach i hipotezach, ale musi obrać za punkt wyjścia to, co wyklucza wszelką wątpliwość. Że zaś takim fundamentem są tylko bezpośrednio oczywiste fakta naszej świadomości, przeto na nich wyłącznie może się wznieść silny i trwały gmach wiedzy.

Czy można się zgodzić na powyższe zasady i wywody pozytywizmu? — Żadną miarą.

Najpierw niema podstawy do stawiania *a priori* pewnika, jakoby nasz rozum poznawał tylko rzeczy zmysłowe, a tem samem był zamknięty dla wszelkiej metafizyki. Taki pewnik możnaby i należałoby przyjąć wtedy, gdyby z pojęcia bytu zmysłowego wynikało, że ten byt wypełnia zdolność rozumu ludzkiego tak, iż dla bytu nadzmysłowego i niematerjalnego niema miejsca w naszem poznaniu. Atoli żadna analiza pojęcia bytu zmysłowego nie prowadzi do takiego twierdzenia.

Po drugie pozytywizm zadaje gwałt rozumowi ludzkiemu. Rozum nasz nie zadowala się poznaniem zjawisk zmysłowych, ale, sięgając dalej, pyta, co wywołało to lub owo zjawisko i w jakim celu. W szczególności każdy rozsądny człowiek stawia sobie pytania: skąd jestem i dokąd zmierzam? Dlatego, jak uczy historja filozofji nowożytnej, niejeden pozytywista posługiwał się konstrukcjami metafizycznemi i wymyślał hipotezy, które bez Boga miały wytłumaczyć początek świata, ruchu, porządku, życia. Dlatego inni zwolennicy tego stemu, jak np. Spencer[1]), przyjmują istnienie pierwszej przyczyny wszechrzeczy, a twierdzą tylko, że nic nie wiemy o jej istocie. Co więcej, wszyscy pozytywiści sprzeciwiają się sami

[1]) First principles, Londyn 1904, str. 18 i nn.

sobie. Główna bowiem ich zasada niepoznawalności rzeczy nadzmysłowych nie opiera się oczywiście na żadnem doświadczeniu zmysłowem. Skądże się tedy wzięła, jeśli wyłącznem źródłem wszelkiego poznania są zmysły? Nie koniec na tem. Pozytywista nie może, bez popadnięcia w sprzeczność z swym systemem, wypowiedzieć żadnego sądu. Wyrażona bowiem w sądzie tożsamość podmiotu i orzeczenia nie należy do zakresu czystej empirji, lecz jest dziełem rozumu, ujmującego stosunek między dwiema rzeczami.

Dalej, gdyby główna zasada pozytywizmu była prawdziwa, natenczas nie możnaby mówić o żadnej nauce. Nauka nie jest jedynie nagromadzeniem lub spisem faktów, dostarczonych przez doświadczenie. Ona szuka wewnętrznego związku między rzeczami i rządzących niemi praw ogólnych [1]). Ten zaś związek wskazuje zasada przyczynowości, która, jak zobaczymy, jest czemś więcej, niż faktem, wziętym z doświadczenia. To samo należy powiedzieć o prawach ogólnych. Nawet przez zebranie największej ilości faktów nie powstanie prawo, rozciągające się nietylko na teraźniejszość i przeszłość, lecz także na przyszłość. Innemi słowy, metafizyka jest podstawą każdej nauki: wyrzucić metafizykę znaczy to samo, co zburzyć wszelką wiedzę.

Nie jest też prawdą, jakoby w życiu bądź każdego człowieka, bądź ludzkości istniał najpierw okres myślenia teologiczny, potem metafizyczny, a w końcu pozytywny, czyli fizyczny. Już najpobieżniejszy rzut oka na dzieje kultury świadczy o fałszywości rzekomego prawa Comte'a. Egipcjanie np. i Chaldejczycy byli niezawodnie religijni, a jednak uprawiali równocześnie nauki pozytywne w znaczeniu Comte'a, t. j. niezależne od teologji, jak matematykę, mechanikę i hydraulikę. Grecy i Rzymianie nie znali teologji w ścisłem znaczeniu, lubo celowali w metafizyce. Średniowiecze, zajęte żywo zagadnieniami teologicznemi, choć nie miało wielu

[1]) Zob. L. Baille, Qu'est-ce que la science? Paryż 1906.

fizyków, wsławiło się metafizykami, którzy jeśli nie przewyższyli metafizyków późniejszych, to im dorównali. Przejdźmy do życia jednostek! Wiemy wszyscy, że młodzi ludzie mało wogóle mają pociągu do metafizyki; przeciwnie na jej pole wkraczają często ci, którzy długie lata strawili na doświadczeniach fizycznych. Podobnie niejeden w młodości hołdował pozytywizmowi, a bogatą w doświadczenie starość poświęcił temu, od czego według Comte'a powinien był życie rozpocząć — teologji. Słowem, sławne prawo dziejowe, postawione przez głowę pozytywizmu, jest czystem urojeniem. Nie przeczy dziś tego większość pozytywistów.

Pozostaje ocena dowodów, stawianych przez najnowszych agnostyków.

Byt (czyli rzecz) w sobie — słyszeliśmy — nie istnieje, ponieważ w pojęciu jego tkwi sprzeczność. Kiedy pojęcie zowie się sprzecznem? Wtedy, gdy cechy, wchodzące w skład jego treści, wzajem się wykluczaja. Tak np. kwadratowe koło lub woda ognista zawierają w sobie sprzeczność: cechy koła nie dadzą się logicznie pogodzić z cechami kwadratu; podobnie cechy wody wykluczają cechy ognia. Stąd koło kwadratowe i woda ognista przedstawiają się jako coś, co się nie daje pomyśleć, co jest wewnętrznie niemożliwe. Starzy nazywali to słusznie *ens chimaericum*. Pojęcie tedy „bytu w sobie" byłoby wówczas sprzeczne, gdyby jego cechy wzajem się znosiły. Jest ono, jak widać, złożone, czyli składa się z dwóch pojęć częściowych. Jedno z nich („byt") oznacza coś, co w jakikolwiek sposób istnieje lub istnieć może, co stoi w przeciwieństwie do nicości. Czy to coś jest lub nie jest przedmiotem poznania, o tem pojęcie bytu nic nie mówi. Drugie pojęcie częściowe („w sobie"), określając bliżej część pierwszą, powiada, że ów byt nie jest treścią świadomości, czyli nie zależy od poznającego podmiotu. Zdrowy rozsądek nie widzi żadnej sprzeczności między temi dwoma pojęciami częściowemi, względnie ich cechami. Sprzeczność zachodziłaby wtedy, gdyby pojęcie bytu miało

zupełnie to samo znaczenie, co pojęcie bytu, będącego przedmiotem poznania jakiegoś podmiotu. Przeciwnicy mieszają rzeczywiście te dwa pojęcia, ale nie uzasadniają niczem ich równoznaczności. Przyjmują tedy w założeniu swego dowodu to, co osobnego dowodu potrzebuje.

Zarzucają jednak pozytywiści, że pojęcie „bytu w sobie", jakkolwiek ma wyrażać byt, niezależny od poznania, w rzeczywistości od poznania zależy, gdyż żadne pojęcie nie istnieje poza myślącym podmiotem. W odpowiedzi na to trzeba rozróżnić między pojęciem jako aktem psychicznym a pojęciem, uważanem pod względem swej logicznej treści. Pojęcie, wzięte w pierwszem znaczeniu, tkwi oczywiście w rozumie i znika, jeśli człowiek o niem myśleć przestanie. Natomiast treść pojęcia, czyli cechy, wyrażające oderwaną istotę rzeczy, do której się odnosi pojęcie, nie podlegają zmianom. Stąd pojęć np. koła jako aktów psychicznych będzie tyle, ile będzie osobnych myśli o kole nietylko u rozmaitych ludzi, ale i u tego samego człowieka, gdy tymczasem treść, tworząca przedmiot tych aktów, pozostaje liczebnie zawsze ta sama. Podobnie należy powiedzieć o pojęciu „bytu w sobie". Pojęcie to, uważane jako akt psychiczny, istnieje tylko w myślącym podmiocie; treść jego jest zgoła od tegoż podmiotu niezależna.

W ocenie drugiego dowodu zwracamy uwagę na to, że gdyby jedynemi składnikami naszego poznania były wrażenia i czucia lub wogóle fakta świadomości jako takie, t. j. jako fakta czysto wsobne, natenczas żaden sąd, a tem bardziej żaden wniosek nie mógłby powstać; prawdziwe zaś i doskonałe poznanie daje dopiero sąd, w którym coś o czemś orzekamy. W rzeczy samej niema mowy o sądach bez pewnych zasad o znaczeniu przedmiotowem. Jeżeli np. zasada sprzeczności jest tylko zjawiskiem psychicznem, a nie posiada wartości przedmiotowej i ogólnej, natenczas zawsze można coś o czemś równocześnie twierdzić i przeczyć, wskutek czego ostatecznie żaden sąd się nie ostoi. Do

poznania tedy potrzeba czegoś więcej, aniżeli faktów świadomości; bez przedmiotowych zasad fakta tworzyłyby bezładny szereg zjawisk.

Pod koniec przy trzecim dowodzie należy przyznać, że ideałem wszelkiej wiedzy jest pewność, atoli z drugiej strony nie wolno zapominać, iż na samych faktach świadomości niepodobna zbudować żadnej nauki. Nauka jest zbiorem logicznie z sobą powiązanych sądów, opartych na faktach; nagie fakta jej nie tworzą. Lecz żaden sąd, jak się rzekło przed chwilą, nie jest możliwy bez zasad przedmiotowych. Owszem, same fakta nie mogą uchodzić za pewne, jeśli zasada sprzeczności jest tylko zjawiskiem psychicznem bez transcendentalnego znaczenia.

Bezpodstawnie tedy utrzymuje pozytywizm, jakobyśmy nie mogli wyjść poza dziedzinę faktów świadomości [1]). Wobec tego zagadnienie, czy Bóg istnieje, pozostaje nadal otwarte.

Do pozytywizmu zbliża się pod pewnym względem inny system filozoficzny XIX wieku, tradycjonalizm, który także na francuskiej ziemi zapuścił pierwsze korzenie. Czy tedy i tradycjonaliści wyznawali agnostycyzm religijny? Przeciwnie wierzyli głęboko w istnienie Boga, lecz twierdzili, że rozum ludzki nie potrafi udowodnić tej tezy. Prawda ta, podobnie jak wszystkie inne prawdy lub przynajmniej prawdy porządku religijnego i moralnego, pochodzi według nich z objawienia, danego pierwszym rodzicom, a przechowanego i rozszerzonego wszędzie zapomocą tradycji. Bez objawienia i tradycji ludzkość nie byłaby nigdy doszła do poznania Najwyższej Istoty. Toż i dzisiaj dzieci dowiadują się o Bogu i rzeczach Bożych tylko z ust rodziców i wychowawców. Innemi słowy, mowa jest bezpośredniem źródłem religji. Oto w paru słowach system, który wynaleźli De Bonald i de Lamennais [2]).

---

[1]) Czyt. Dr. Mścisław Wartenberg, Obrona metafizyki, Kraków 1902, str. 25 i nn. Por. także moją Ontologję, Lwów 1926, str. 11 i nn.

[2]) Nie jest to wszakże pomysł całkiem nowy. Św. Tomasz z Akwinu wspomina (Summa contra gentiles, l. I, c. 12) o takich,

Cóż o nim sądzić? Niezawodnie prawdą jest, że dzieci nie wynajdują dowodów na istnienie Bóstwa, ale otrzymują przez wychowanie pierwsze pojęcia religijne. Prawdą jest także, że ludzie, pozbawieni pomocy objawienia, nie przychodzą szybko, łatwo i bez błędu do poznania wszystkich prawd, dotyczących Boga, Jego przymiotów, oraz Jego stosunku do świata. O pierwszym fakcie świadczy codzienne doświadczenie — drugiego dowodzi najwymowniej historja, skoro ani żaden naród, ani nawet żaden myśliciel, posługując się własnym tylko rozumem, nie odkrył czystych prawd religji przyrodzonej. Stąd słusznie twierdzi Sokrates u Ksenofonta [1]): „Ludzie bardzo mało wiedzą o rzeczach bożych i dlatego bardzo należy sobie życzyć, aby skądinąd większe światło zajaśniało". Słusznie też apologeci chrześcijańscy dowodzą względnej czyli moralnej potrzeby objawienia.

Ale co innego względna potrzeba objawienia, a co innego bezwzględna. Tamta opiera się na założeniu, że wolne od błędów poznanie prawd religijnych łączy się z wielkiemi trudnościami, ta przypuszcza, że jest fizycznie niemożliwe. Otóż to przypuszczenie czynią tradycjonaliści bez podstawy. Historja błędów, w które popadała ludzkość, świadczy tylko o słabości, a nie o zupełnej niemocy naszego umysłu. Taką niemoc możnaby przyjąć chyba wówczas, gdyby istotnie wszystkie prace duchowe, których w ciągu wieków dokonał rozum ludzki, były poronionym płodem. Lecz takie powiedzenie, — to sąd niesprawiedliwy i uwłaczający nietylko wszystkim filozofom, lecz całej ludzkości.

Dalej, jeżeliby umysł nasz był, jak twierdzą tradycjonaliści, całkiem niedołężny, natenczas człowiek, mimo objawienia, nie poznałby na pewno Najwyższej Istoty. W rzeczy

---

którzy uczyli, „że nie można wykazać rozumem istnienia Boga, ale że prawda ta przyjęła się tylko drogą wiary i objawienia". Wiele ciekawych szczegółów o tradycjonalizmie można znaleźć w książce H. Lennerz'a p. t. „Natürliche Gotteserkenntnis", Fryburg 1926, str. 39-75.

[1]) Memorab., l. IV.

samej wiara w prawdę objawioną nie może być ślepa; lecz do rozumnej wiary potrzeba należytego sprawdzenia, że dane objawienie pochodzi istotnie od Boga. Czy takiego sprawdzenia może się jąć i dokonać rozum, pozbawiony zdolności do poznania prawdy?

Nie trudniej dać odprawę bardziej umiarkowanemu odłamowi tradycjonalistów, który twierdzi, że rozum ludzki, jakkolwiek może o własnych siłach odkryć prawdy niższego rzędu, np. fizyczne, potrzebuje przecież koniecznie nadprzyrodzonej pomocy, by dojść do dziedziny religijnej i moralnej, a w szczególności do istnienia Bóstwa. Jeżeli bowiem, opierając się na zasadzie przyczynowości, śledzimy bliższe i dalsze przyczyny pewnych zjawisk natury, dlaczego na podstawie tej samej zasady nie mielibyśmy poznać ostatecznej przyczyny świata? Wszak ta przyczyna, jak zobaczymy niżej, objawia się tak potężnie i wszechstronnie, że prawidłowo rozwinięty umysł ludzki widzi ją na każdym kroku.

Może kto zarzuci z tradycjonalistami, że świat jest co do doskonałości skończony, a ze skutku skończonego nie można wnosić o przyczynie nieskończonej, czyli o Bogu. Niezawodnie, skutek skończony nie dowodzi bezpośrednio przyczyny nieskończonej, ale dowodzi jej pośrednio. Jakoż przyczyna skończona, nie mając oczywiście w sobie wystarczającego powodu istnienia, domaga się koniecznie drugiej przyczyny; druga, jeżeli jest skończona, domaga się trzeciej i t. d., póki nie dojdziemy do przyczyny, która ma w sobie rację swego istnienia, a tem samem jest nieskończona.

W przeciwieństwie do tradycjonalizmu stanął t. zw. ontologizm włoskich myślicieli zeszłego stulecia, Rosminiego i Giobertiego, którzy znaleźli wielu naśladowców nietylko w swej ojczyźnie, lecz także we Francji (Fabre, Brancherau, Hugonin) i w Belgji [1]). Według ontologizmu nie potrzebujemy,

[1]) W Belgji, a mianowicie w szkole lowańskiej (Beelen, Lefebve, Ubaghs, Laforet i inni) ontologizm łączył się z umiarkowanym tradycjonalizmem. Zob. Lennerz, dz. przyt., str. 75—133.

gdybyśmy nawet mogli, dowodzić istnienia Stwórcy, albowiem widzimy Go bezpośrednio; w Bogu zaś, w Jego przymiotach lub czynie stwórczym poznajemy wszystko [1]).

Warto zwrócić uwagę na uzasadnienie tej ciekawej teorji. Na dnie naszych pojęć — rozumują ontologiści — leży pojęcie bytu, gdyż każdą rzecz możemy nazwać bytem. Lecz byt posiada przymioty Boże: jest niezłożony, konieczny, niezmienny, nieskończony i wiekuisty. Stąd wniosek, że wszystkie nasze pojęcia opierają się na Bogu i że nasz rozum wszystko w Bogu poznaje.

Rozpoczniemy od krytyki głównej tezy ontologizmu. Świadomość — rzecz dziwna — nic nam nie mówi o żadnej intuicji Bóstwa; nic nam też nie mówi o najwyższem szczęściu, któregobyśmy koniecznie doznawali, gdyby widzenie nieskończonego dobra było już na tym świecie naszym udziałem. Wprawdzie niektórzy ontologiści odpowiadają na to, że owa intuicja Bóstwa, nie będąc ani całkowitą, ani refleksyjną, uchodzi naszej świadomości, atoli odpowiedź ta nie może nas zadowolić. Skoro, jak zobaczymy później, istota Boża wyklucza bezwzględnie wszelkie złożenie, przeto kto widzi Boga, musi Go widzieć całego, jakkolwiek dla ograniczoności swego rozumu nie widzi Go sposobem doskonałym. Z drugiej strony niema żadnej podstawy do przypuszczenia jakiegokolwiek poznania, któreby nie mogło stać się refleksyjnem, czyli świadomem. Bo skądże wiem o poznaniu, jeżeli świadomość zupełnie milczy o jego istnieniu? Po wtóre ontologizm nie daje się, jak łatwo zrozumieć, pogodzić z faktem, że niektórzy ludzie są ateuszami, tudzież że wielu posiada całkiem błędne pojęcie o istocie i przymiotach Bożych.

Uzasadniając zaś swą hipotezę, mylą się ontologiści w tem, iż mieszają pojęcie Boga z pojęciem oderwanego bytu. Każde pojęcie składa się z treści i zakresu. Treścią są

[1]) W gruncie rzeczy jest to także błąd dawny. Zob. św. Tomasz, In Boëth. de Trinitate, q. 1, a. 3.

znamiona, tworzące istotę rzeczy, do której odnosi się pojęcie; zakres — to liczba osobników, do których pojęcie stosujemy. Otóż pojęcie Boga posiada treść największą, a zakres najmniejszy; z jednej bowiem strony obejmuje wszelką doskonałość w stopniu nieskończonym, z drugiej zaś stosuje się do jednego bytu, wykluczając bezwzględnie wszelką mnogość. Natomiast w pojęciu bytu ogólnego treść jest tak uboga, że nie może być uboższą: tylko jedna cecha mieści się w tej treści, cecha bytu, po usunięciu której mamy nicość. Lecz właśnie dlatego przysługuje temu pojęciu zakres największy. Dalej pojęcie bytu jest wprawdzie niezłożone, ale ta niezłożoność przysługuje mu jako pojęciu, gdy Bóg sam w sobie jest bytem, wolnym od wszelkiego złożenia. Podobnie pojęcia wogóle są konieczne, niezmienne i wieczne, bo pojęcie np. człowieka musi zawsze oznaczać jestestwo zmysłowo-rozumne; są też nieskończone, o ile możemy je stosować do nieskończenie wielu osobników. Atoli te wszystkie przymioty przysługują pojęciom znowu tylko w dziedzinie myśli, natomiast Bóg jest sam w sobie konieczny, niezmienny, nieskończony i wieczny. Dodajmy, że ontologizm prowadzi prostą drogą do panteizmu: jeżeli pojęcie bytu, obejmujące wszystko, co jest, ma te same przymioty, co Bóg, natenczas Bóg istnieje we wszystkich rzeczach jako ich istota. Zobaczymy jednak, że panteizm należy do chorobliwych płodów umysłu ludzkiego.

Główną myśl ontologistów odtwarza dzisiaj modernizm. System ten (potępiony w r. 1907 głośnem orędziem Piusa X: „*Pascendi dominici gregis*“) [1]), stosując do rzeczy religijnych najnowszy kierunek filozoficzny, t. j. pragmatyzm, zwany także humanizmem, woluntaryzmem, filozofją nową albo filozofją działania, immanencji [2]), tak się zapatruje na nasze

[1]) To samo uczynili Benedykt XV i Pius XI, pierwszy orędziem: „Ad beatissimi Apostolorum principis“ (1914), drugi orędziem: „Ubi arcano Dei consilio“ (1922).

[2]) Ogólne ujęcie pragmatyzmu napotyka na wielkie trudności z powodu różnic między samymi twórcami tego kierunku, do których

zagadnienie: Niema przystępu do Boga drogą rozumowania[1]), bo umysł ludzki, jak wykazali Kant, Comte i Spencer, nie posiada wogóle zdolności do poznania tego, co się kryje za zjawiskami, a nasze pojęcia są nacechowane względnością i subjektywizmem. „Najnowsza krytyka rozmaitych teoryj poznania prowadzi do wniosku, że wszystko jest subjektywne i symboliczne w dziedzinie poznania, prawa nauki i metafizyczne teorje“ [2]). Z tego powodu prawdy religijne i moralne

---

należą Amerykanie Charles Sanders Peirce i William James, Anglicy F. C. S. Schiller i Tyrell (a przed nimi w części Newman), Francuzi Bergson, Loisy, Le Roy, Blondel i Laberthonnière, Włosi Papini i Semeria. Mimo to wszystko, można streścić pragmatyzm w następujących zdaniach: Człowiek jest miarą wszystkiego — świat jego dziełem, czyli doświadczeniem, zorganizowanem przez człowieka, a mianowicie przez jego potrzeby. Potrzeby wpływają na nasze pojęcia i sądy, na cały ustrój naszego poznania; one nam poddają prawdy, które mamy znaleźć. Z tego wynika, że jeśli się zmienią nasze potrzeby, to muszą się także zmienić nasze przekonania. Stąd prawdy należy szukać nie w zgodzie myśli z przedmiotem, jak chce intelektualizm, lecz w harmonji pojęć z potrzebami. Innemi słowy, prawda jakiegoś twierdzenia zależy od jego następstw praktycznych, a mianowicie od wypływających z niego korzyści. Zob. L. Noël, Bulletin d'épistémologie (Revue Néo-scolastique, 1907, str. 238 i nn., tudzież 1908 str. 278 i nn.); Besse, Lettre de France (tamże, 1907, str. 281 i nn.); Balthasar, Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle (tamże, 1907, str. 449 i nn., tudzież 1908, str. 90 i nn.); Gutberlet, Der Pragmatismus (Philos. Jahrbuch, 1908, str. 437 i nn.); J. Bourdeau, Pragmatisme et modernisme, Paryż 1909; G. Ballerini, La crisi del pensiero moderno e la base della fede, Rzym 1910 (rozdz. IV i V); F. Klimke, Pragmatyzm a modernizm (Szkice o modernizmie, Kraków 1911, str. 191 i nn.).

[1]) „S'imaginer“ — powiada np. Laberthonnière (Essais de philosophie religieuse, wyd. 2, Paryż 1903, str. 77) — „qu'à elles seules, par la vertu logique de leur forme démonstrative, les preuves peuvent nous donner Dieu et nous le faire connaître, c'est une prétension si constamment démentie par les faits qu'on s'étonne encore de la voir se produire“. Por. sąd o dowodach św. Tomasza, wydany przez modernistę brukselskiego, M. Héberta (Le divin, Paryż 1907, str. 89—98).

[2]) Il programma dei modernisti, Rzym 1908, str. 111.

nie przychodzą do nas z zewnątrz, ale wypływają z głębi naszego jestestwa, naszego doświadczenia i naszej świadomości lub raczej podświadomości (stąd nazwa immanencji), a wypływają jako praktyczne objawy potrzeb naszego ducha, t. j. pragnień i uczuć naszego serca, niezależnie od wszelkiego rozumowania. Do osiągnięcia wszakże takich wyników potrzeba koniecznie dobrej woli. Jakoż uczucia religijne i moralne są dwojakie: jedne istnieją w nas w stanie na pół świadomym albo podświadomym, ukrytym; drugie w stanie wyraźnym i świadomym. Tamte przysługują wszystkim, nawet ateuszom, bo wynikają koniecznie z natury ludzkiej — te są przywilejem ludzi dobrej woli, czyli tych, którzy w życiu idą za głosem sumienia.

Jakże więc poznajemy Boga? Tylko doświadczeniem i działaniem wewnętrznem — odpowiadają moderniści. My Go odczuwamy i obejmujemy intuicją woli i serca [1]), my jesteśmy Jego świadomi bezpośrednio [2]). Wprawdzie ta świadomość ani nie występuje w nas pierwotnie z całą jasnością, ani nie jest u wszystkich, wobec częstego braku korzystnych warunków moralnych, oczywista, atoli niema wątpliwości. że jedynie przez nią dochodzimy do Bóstwa. I nic w tem dziwnego. Wszak Bóg w nas istnieje, żyje i działa, jak za Pawłem św. głoszą wszyscy scholastycy; czemu tedy nie miałby się przedstawić naszej świadomości? Toż i mistrzowie życia duchownego uczą, iż odczuwamy w sobie Jego obecność. A święci czy nie mówią, że się z Nim bezpośrednio stykają i łączą, że Go w sobie widzą i słyszą, że się rozkoszują Jego słodyczą?

[1]) To odwoływanie się do woli i uczucia jest najważniejszą może cechą, wyróżniającą modernizm od ontologizmu. Ontologizm chciał znaleźć Boga w rozumie — modernizm szuka Go w woli i sercu.

[2]) Podobne myśli spotykamy u wielu dawniejszych i nowszych pisarzy protestanckich. „Den wahren Gottesbeweis — pisze np. Dennert (Ist Gott tot? Stuttgart 1908, str. 126 i n.) — gibt uns also nicht die Welt und der Zweck, sondern nur die Erfahrung des eigenen Innenlebens“.

Przedstawiłem pragmatyzm religijny w formie najmniej stosunkowo skrajnej, a jednak ani na tę formę nie można się zgodzić.

Najpierw system ten dzieli wspólny błąd z pozytywizmem, skoro ogranicza poznanie ludzkie do zjawisk zmysłowych. I to jest jedna jego słaba strona.

Następnie myli się modernizm w tem, że poznaniu naszemu, o ile ono sięga poza zjawiska, odmawia wartości przedmiotowej, obwiniając je z neokantystami o relatywizm i subjektywizm.

Prawda, pojęcia nasze są w pewnem znaczeniu względne. Zależą od przedmiotów, do których się odnoszą, i od tworzącego je podmiotu, a nadto od zdolności tegoż podmiotu i od sposobu, w jaki przedmioty przedstawiają się poznającemu podmiotowi. Jest też w pojęciach pewien subjektywizm, gdyż i myślenie i władza myślenia i stan osoby myślącej, który na myślenie wpływ wywiera, są subjektywne. Atoli pomimo takiego relatywizmu i subjektywizmu, które cechują nasze poznanie zarówno umysłowe, jak zmysłowe, poznajemy to, co rzeczywiście poza nami istnieje. Bo jakkolwiek sposób istnienia poznanego przedmiotu jest inny we władzy poznawczej, aniżeli w rzeczywistości, to jednak nie wynika z tego, jakobyśmy poznawali obraz zmysłowy czy pojęcie lub ową subjektywną modyfikację, którą poznany przedmiot w nas sprawia i przez którą w nas istnieje. Poznanie nasze odnosi się do przedmiotu. Tej powszechnie uznanej prawdy nie potrafiła dotąd obalić żadna najnowsza krytyka teorji poznania. Jeżeli zaś moderniści wierzą, iż krytyka doszła do wniosku, jakoby „wszystko było subjektywne i symboliczne w dziedzinie poznania, prawa nauki i metafizyczne teorje“, niechże pamiętają, że wówczas subjektywny, a więc bezprzedmiotowy jest także ten jej wniosek.

Dodajmy, iż twierdzenie o subjektywności poznania umysłowego wyłoniło się przedewszystkiem z błędnej nauki Kanta o pojęciach ogólnych, które jego zdaniem są czystemi

formami, osadzonemi *a priori* w ludzkim umyśle, a otrzymującemi treść z doświadczenia zmysłowego [1]). Tymczasem zagadnienie o początku pojęć rozwiązała scholastyka gruntownie i trafnie już w XIII wieku. Pojęcia ogólne — oto główna myśl ideologji scholastycznej — powstają dzięki t. zw. abstrakcji, dokonywanej przez rozum na przedstawieniach zmysłowych. Przez abstrakcję rozum ujmuje część poznanego zmysłem przedmiotu konkretnego, mianowicie to, co przedmiot posiada wspólnie z innymi przedmiotami, czyli jego istotę, a pozostawia na uboczu jego cechy indywidualne. Taka abstrakcja nie uwłacza oczywiście w niczem przedmiotowości poznania. *„Abstrahentium* — mówili słusznie starzy — *non est mendacium“*. Jak oko, widząc tylko barwę i kształt jabłka, nie wyklucza innych jego przymiotów, tak rozum, tworząc pojęcie jabłka, nie twierdzi, jakoby istota jabłka istniała bez jego osobniczych przypadłości: ujmuje samą istotę jabłka, a nie ujmuje konkretnego osobnika, w którym się ta istota urzeczywistnia [2])

Łatwo z tego zrozumieć, że pojęcia nasze nie są zmyślone, ale odnoszą się do przedmiotu, który w naturze rze-

---

[1]) Tak tedy pojęcia kantowskie, uważane same w sobie, nie posiadają żadnej treści. Wszakże pojęcie bez treści jest niedorzecznością. Każde bowiem pojęcie z istoty swej przedstawia jakiś przedmiot rzeczywisty lub możliwy.

[2]) Zwracamy także uwagę na to, że i w hipotezie innatyzmu Kanta musi istnieć podobieństwo między pojęciem a osobnikami, do których się pojęcie odnosi; „w przeciwnym razie — jak dobrze mówi Cl. Piat (In suffisance des philosophies de l'intuition, Paryż 1908, str. 258) — wszystkie nasze sądy od początku do końca byłyby mylne. Owszem, między pojęciem a osobnikami, do których je stosuję, nie może być żadnej różnicy pod względem logicznym; inaczej wszystkie nasze sądy byłyby fałszywe częściowo: byłyby fałszywe według stopnia tejże różnicy. Weźmy np. następujące zdanie: Ta sztaba żelaza jest ciepła. Orzeczenie tego zdania... jest pojęciem. Stąd można je stosować do nieskończenie wielu wypadków podobnych. Ale jakie mam prawo stosować je do podmiotu, o którym mowa, jeśli ten podmiot nie przedstawia natury analogicznej?“

czywiście istnieje lub przynajmniej istnieć może. W istocie pochodzą one, jak się rzekło, z przedstawień zmysłowych. Przedstawieniom zaś zmyłowym odpowiada przedmiot rzeczywisty. Ile razy bowiem coś spostrzegam, tyle razy mówi mi świadomość, że znajduję się w stanie biernym, czyli że ulegam bodźcom zewnętrznym. Przedstawienie tedy zmysłowe nie pochodzi wyłącznie ode mnie; poza mną muszą istnieć przedmioty, które działałają na moje zmysły.

Co do dowodów na istnienie Boga, wziętych z faktów wewnętrznych, to przyznajemy chętnie, że prawda ta daje się także tą drogą uzasadnić. Św. Augustyn np. powoływał się w tym celu na znane wszystkim zjawisko psychiczne, iż żadne dobro skończone nie potraci wypełnić i nasycić serca ludzkiego. Podobnie postępują apologeci chrześcijańscy wszystkich czasow. Jakkolwiek na pierwszem miejscu stawiają dowody oczywistsze i przystępniejsze, t. j. zaczerpnięte z świata zewnętrznego [1]), przecież nie przeoczają pobudek serca; w nowszych czasach Schanz i Schell podreślali silnie w swych pracach, każdy na swój sposób, dowody psychologiczne, Sertillanges poświęcił kilka długich rozdziałów obszernego dzieła p. n.: „Źródła wiary w Boga“ (Paryż 1905) — „pojęciu Boga i ludzkim aspiracjom“, a Broglie i O. Zimmermann omówili wzrowo ten sam temat w książkach: *Preuves psychologiques de existence de Dieu* (Paryż 1905)

[1]) Że dowody psychologiczne i moralne są w istocie mniej oczywiste od zewnętrznych, okazuje się już z tego, iż człowiek prędzej i łatwiej poznaje świat, aniżeli samego siebie; to też i historja umysłowego rozwoju ludzkości poucza, że filozofowie, zanim poszli za głosem Sokratesa, który zachęcał przedewszystkiem do poznania samego siebie, byli wpierw fizykami (Zob. de Wulf, Les lois organiniques de l'histoire de la psychologie [Archiv für Geschichte der Philosophie, 1897, t. X, str. 393 i nn.]). Jakie są trudności przy dowodach psychologicznych, a zwłaszcza moralnych, wykazuje szczegółowo Michelet w wybornem dziele p. n.: Dieu et l'agnosticisme contemporain (Paryż 1909, str. 240—242, tudzież str. 256—269).

i Das Gottesbedürfnis (Fryburg 1910)[1]). Wiadomo również z autobiografij sławnych konwertytów, że między środkami, które ich wyrwały z toni ateizmu lub kacerstwa, nie brakowało prawie nigdy czynników uczuciowych[2]). Słusznie tedy pragmatyści, mówiąc o istnieniu Najwyższego Bytu, powołują się na potrzeby naszego serca. Lecz mylą się w tem, że odrzucają dowody zewnętrzne, tudzież że w wewnętrznych pozostają przy samych faktach świadomości, wykluczając zgóry wszelkie wnioskowanie z tych faktów o ich transcendentalnej przyczynie. W rzeczy samej fakta świata wewnętrznego, mianowicie pragnienia i uczucia, uważane same w sobie, nic nam nie mówią o Bogu, bo droga do Niego prowadzi tylko przez rozumowanie, oparte na tychże faktach[3]).

Przyznajemy nadto, że bez warunków moralnych, czyli bez życia moralnego niema głębszego poznania Najwyższej Istoty, oraz że trzeba dobrej woli, by przyjąć istnienie Bóstwa. Czy jednak z tego wynika, że tę prawdę można tylko odczuć wolą, albo że dopiero wola daje wartość dowodom, któremi rozum uzasadnia tę prawdę? Ani jedno, ani drugie. Wola niczego nie odczuwa, t. j. niczego nie poznaje, o niczem nie wydaje sądu; sąd, wyrażając stosunek, zachodzący między dwoma pojęciami, należy z istoty swej do rozumu: ten sam rozum, który tworzy pojęcia, tworzy także sądy. Z drugiej strony wartość dowodu zależy nie od tego, czy się wola nań zgodzi, ale od przedmiotowych motywów, skłaniających rozum do ich uznania.

A jaką ma wartość powoływanie się apostołów nowej filozofji na obecność Bożą w nas, na ascetykę i zeznania dusz wybranych?

---

[1]) Tutaj też należy w znacznej części cenna praca X. J. Żukowskiego p. t.: Religja wobec pragnień szczęścia, Lwów 1909.

[2]) Zob. np. Dr. A. von Ruville, Zurück zur heiligen Kirche, Berlin 1910, str. 7.

[3]) Zob. art. de Poulpiquet'a w „Revue des Sciences philosophiques et théologiques" (1907, str. 449 i nn.) p. n.: Quelle est la valeur de l'apologétique interne?

Niewątpliwie, Bóg istnieje w nas i działa w nas, jak istnieje i działa w każdem stworzeniu. Istnieje przez swą istotę, bo nas nietylko stworzył, lecz także ustawicznie zachowywa w istnieniu; nadto współdziała z nami w każdej czynności, którą spełniamy. Atoli co innego, że Bóg w nas istnieje, że nas zachowywa i współdziała z nami, a co innego, że mamy świadomość o Jego istnieniu, zachowywaniu i współdziałaniu, że Go bezpośrednio widzimy. O takiej świadomości, o takiem widzeniu nie mówi ani św. Paweł, ani żaden poważny scholastyk. Przeciwnie zawsze uczono w Szkole, że nie przez bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, ale jedynie przez rozumowanie dochodzimy do poznania prawd powyższych. I słusznie, bo jeżeli bezpośredniem doświadczeniem wewnętrznem mamy obejmować Bóstwo, dlaczego nie obejmujemy własnej duszy, która w nas istnieje i uczestniczy we wszystkich czynnościach psychicznych?

Podobnie prawowierna ascetyka chrześcijańska nie twierdzi, jakoby każdy śmiertelnik przez uczucie jednoczył się z Bogiem. W życiu osób pobożnych trafiają się bez wątpienia chwile szczęśliwe, w których ich dusze czują się bliższemi, niż zwykle, Stwórcy, ale te uczucia byłyby bez wartości, gdyby osoby, o których mowa, przedtem nic nie wiedziały o Bogu, tem bardziej, że chwile obojętne lub przykre są częstsze, aniżeli szczęśliwe [1]).

[1]) Niektórzy moderniści powołują się na to, że uczucie, którego doznajemy w owych godzinach błogich, nie może być mylnem. Twierdzenie to jest jednak zgoła bezpodstawne. Doświadczenie poucza, że nawet najsilniejsze uczucia nie dają rękojmi, że to, do czego się odnoszą, rzeczywiście istnieje. Ileż uczuć wstrząsających całem naszem jestestwem budzi w nas np. niejeden poemat lub niejedno przedstawienie sceniczne, chociaż cała ich osnowa jest czystym wymysłem. To też teorja poznania nie uważa uczucia za kryterjum prawdy; przeciwnie wszyscy przyznają, że nic nie jest chwiejniejsze i zmienniejsze nietylko u różnych ludzi, ale nawet u tego samego człowieka, jak uczucie.

Niektórzy święci, jak np. Jan od Krzyża, Alfons Rodryguez, Katarzyna Seneńska, Teresa i Aniela z Foligno [1]), odczuwali w mistycznym zachwycie obecność Bożą, atoli należy pamiętać, że ten stan wyjątkowy miał u nich charakter nietylko intuicyjnego, ale i nadprzyrodzonego poznania umysłowego, które wyprzedza widzenie Boga w chwale, a do którego żadne stworzenie nie potrafi się wznieść o własnych siłach. Z drugiej strony wielka część dusz świętych nie doznawała tego szczęścia podczas ziemskiej pielgrzymki. Czy jednak wolno z tego wnosić, że jej brakowało warunków moralnych do widzenia Najwyższej Istoty?

Nie koniec na tem. Gdyby nawet nasze doświadczenie wewnętrzne odnosiło się do Boga, czy przeciwnicy mogą twierdzić bez sprzeniewierzenia się własnym zasadom, że On rzeczywiście istnieje? Nie. Według nich wszelkie doświadczenie ludzkie dotyczy jedynie zjawisk, gdy rzecz sama w sobie jest niepoznawalna. Stanąwszy tedy na gruncie agnostycyzmu, modernista nie może wyjść poza siebie; zamknięty zaś w sobie, nie może nic wiedzieć ani o istnieniu Boga, ani o Jego przymiotach, podobnie jak nic nie wie o swej duszy i otaczającym go świecie. Stąd niektórzy zwolennicy immanencji, chcąc zerwać pęta zupełnego sceptycyzmu religijnego, utożsamiają Boga z własną świadomością, czyli przechodzą do obozu panteistów [2]). Co więcej, modernizm prowadzi logicznie do ateizmu. Bo czyż ci, którzy nie odczuwają w sobie Bóstwa, nie mogą powiedzieć, że Ono — dla nich przynajmniej — nie istnieje?

Przedstawiłem stosunek całego szeregu rozmaitych systemów filozoficznych do naszego zagadnienia. Ateizm

[1]) Zob. Bonniot, Le miracle et ses contrefaçons, wyd. 5, Paryż 1895, str. 369 i nn.

[2]) Stosuje się do Jamesa i Blondela, a jeszcze więcej do Le Roy. Czyt. artyk. X. Rudnickiego w Przeglądzie Powszechnym (1908) p. n.: „Z problemów modernizmu. Idea Boga w teorji Le Roy'a". Tenże art. mieści się także w zbiorowej książce: Szkice o modernizmie, Kraków 1911, str. 145 i nn.

wprost odrzuca Boga, pozytywizm nic o Nim nie wie, tradycjonalizm zna Go tylko z nadprzyrodzonego objawienia i podania, ontologizm widzi Go bezpośrednio, a pragmatyzm doświadcza życiowo.

Naprzeciw tych kierunków skrajnych stoi pośredni, poparty powagą wielkiej liczby myślicieli, oraz, przynajmniej w części, zdrowym rozsądkiem ludzkości. Bóg istnieje niewątpliwie, — oto hasło tego obozu — bo rozum ludzki wykazuje to różnemi sposobami. Chciejmy zbadać pewność hasła, które wieki podają wiekom, a pokolenia pokoleniom, chciejmy poznać przemawiające za niem dowody i przekonać się o ich wartości!

Niestety, nie możemy jeszcze ruszyć w drogę. Jeśli zawsze, to przedewszystkiem w czasach sceptycyzmu i agnostycyzmu ostrożność jest wskazana, by przeciwnicy nasi nie mieli podstawy do zarzutu, że budujemy na piasku lub lodzie. Należy tedy opatrzyć i wypróbować podwaliny naszych przyszłych wywodów.

Cztery są przedewszystkiem prawdy zasadnicze, na których jakby na kamieniach węgielnych musi każdy myśliciel oprzeć gmach swego rozumowania, których niepodobna ani podać w wątpliwość, ani odrzucić bez popadnięcia w sprzeczność. Pierwsza prawda dotyczy faktu świadomości o sobie, która nam mówi, że istniejemy; druga oznajmia uzdolnienie ludzkiego rozumu do poznania prawdy; trzecia wyraża zasadę tożsamości, a czwarta zasadę racji.

Czytając autorów, zajmujących się oceną dowodów na istnienie Bóstwa, nie znalazłem ani jednego, któryby wątpił we własne istnienie. Natomiast spotykałem tu i owdzie wycieczki przeciw trzem ostatnim prawdom. Stąd parę słów dla ich objaśnienia i obrony.

Jest to fakt psychologiczny, że skutkiem wrodzonej konieczności uważamy w wielu wypadkach poznanie rozumu za pewne; przyznajemy tem samem rozumowi zdolność do poznania prawdy. Faktu, o którym mowa, nie odrzucają na-

wet sceptycy. Twierdzą wszakże, że należy albo zgoła odrzucić ową naturalną i pospolitą pewność, albo przynajmniej wątpić o jej wartości. Atoli jedno i drugie jest niedorzeczne. Kto *a priori* odmawia rozumowi zdolności do poznania prawdy, ten nietylko burzy fundamenta wszelkiej wiedzy i skazuje się na bezczynność umysłową, lecz także zastawia pułapkę na siebie samego. Bo jeśli się powie, iż nasze poznanie nic nie jest warte, natenczas przyjmuje się prawdziwość tego twierdzenia tym samym rozumem, któremu się przed chwilą odmówiło wszelkiej zdolności do poznania prawdy. Podobnie sprzeciwiają się sobie samym ci, którzy zgóry wątpią o tejże zdolności rozumu, a potem chcą tym samym rozumem zbadać, czy i o ile może on poznać prawdę.

Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć pierwotną i samorzutną pewność, towarzyszącą naszym sądom. Ale przyjąwszy ją, można i trzeba dalej pytać, czy ona daje się usprawiedliwić zapomocą refleksji, czy mianowicie, rozważając powody, dla których uznajemy pewne prawdy, potrafimy wykazać, że powody te posiadają rzeczywiście wartość. Otóż sądzę, że analiza naszego poznania prowadzi nas do odpowiedzi twierdzącej. Jeżeli np. wypowiadam sąd: Całość jest większa, aniżeli jej część — natenczas świadomość mi mówi, że sąd ten następuje nie skutkiem jakiejś ślepej konieczności podmiotowej, ale dzięki przedmiotowej jasności czyli oczywistości prawdy, przedstawiającej się odrazu memu rozumowi. Niezawsze jednak prawda narzuca się rozumowi z oczywistością bezpośrednią. Niekiedy przyjmujemy ją dopiero na podstawie wnioskowania; w ten sposób twierdzimy np., że kwadrat, wystawiony na przeciwprostokątni, równa się sumie kwadratów, wystawionych na przyprostokątniach. Wszelako i w tym wypadku rozum uznaje prawdę dla jej oczywistości. Z początku, gdy żaden powód nie przemawia za wymienionem twierdzeniem, mogę powątpiewać, czy istotnie dwa kwadraty na przyprostokątniach równają się kwadratowi na przeciwprostokątni; jeżeli później przedmiot

sądu przedstawi mi się lepiej, zaczynam uważać twierdzenie za prawdopodobne; wreszcie godzę się na nie z całą siłą, skoro tylko prawda przedmiotowa staje przed moim rozumem w całej jasności. To stopniowe przechodzenie od wątpienia do pewności przy poznaniu tego samego przedmiotu daje się wytłumaczyć jedynie wtedy, jeżeli przypuścimy, że sąd rozumu następuje pod wpływem prawdy przedmiotowej. Nadto jest wiele prawd, które uważamy za pewne z powodu czyjegoś świadectwa. Atoli dzieje się to znowu, jak poucza świadomość, wskutek oczywistości przedmiotowej, wprawdzie nie wewnętrznej, jak w poprzednich wypadkach, lecz zewnętrznej. Wierzymy wówczas w te prawdy jako pewne dlatego, że wiarygodność świadectwa, leżąca poza samą prawdą, jest dla nas oczywista. Słowem, ile razy rozum godzi się na jakąś prawdę, tyle razy czyni to dla jej przedmiotowej oczywistości wewnętrznej lub zewnętrznej.

Możnaby zarzucić, iż mylimy się często w swych sądach. Niezawodnie, ale należy pamiętać, że błąd nie wynika z natury rozumu. Przeciwnie rozum posiada wrodzoną skłonność jedynie do prawdy. Stąd silne pragnienie prawdy, które odczuwamy w sobie, stąd ustawiczne dążenie do niej i niezmordowana pogoń za nią, połączona nieraz z wielkiemi ofiarami; stąd niezadowolenie wewnętrzne, ilekroć nie możemy jej poznać lub przekonywamy się, iż jesteśmy w błędzie; stąd wreszcie pokój błogi i niewymowna rozkosz, gdy długo poszukiwana prawda stanie się naszym udziałem.

Jeżeli zaś rozum nasz z natury zmierza do prawdy jako swego celu i tworzy sądy pod wpływem jej przedmiotowej oczywistości, to posiada także z natury zdolność do poznania prawdy i poznaje ją rzeczywiście, ilekroć poddaje się prawdzie dla jej oczywistości.

Przejdźmy do zasady tożsamości! Opiewa ona: To, co jest, jest. A jest A. Znaczenie tej zasady, jeśli ona nie ma być tylko pustą tautologją, jest takie: To, co jest (byt), jest czemś oznaczonem, albo: Wszelki byt posiada właściwą sobie

naturę, albo: Wszelki byt jest samym sobą, a nie inną rzeczą. Za przeczącą, a dokładniej określoną formę powyższej zasady można uważać zasadę sprzeczności: Ta sama rzecz nie może zarazem być i nie być, czyli: To, co ma taką a taką naturę, nie może zarazem nie mieć tejże natury.

Obie zasady stosują się do porządku ontologicznego i logicznego. Jak żaden byt nie może być sprzecznym w sobie, tak też o żadnym nie można wydać dwóch sprzecznych sądów.

Zasady tożsamości i sprzeczności nie uznaje dzisiaj mniej lub więcej wyraźnie wielu panteistów i pragmatystów. Bergson [1]), odnawiając filozofję Heraklita, t. j. filozofję stawania się, uczy, że właściwie nic nie jest, lecz że wszelka rzeczywistość staje się i zmienia bezustanku. Niema też naprawdę różnicy między bytami, np. między szklanką, wodą, cukrem i procesem rozpuszczania się cukru w wodzie. Z tego łatwy wniosek, że każda rzecz jest i nie jest tem, czem jest. Le Roy [2]) powiada wyraźnie, że „zasada sprzeczności nie jest tak ogólna i konieczna, jak sądzono".

Już Arystoteles dał odprawę „płaczącemu filozofowi" efeskiemu. Mówić, — oto niektóre punkta z odpowiedzi Stagiryty [3]) — że ta sama rzecz może być i nie być, jest to samo, co stawiać twierdzenie, które się samo zaprzecza, co sprowadzić wszystkie wyrazy do synonimów, a wszystkie byty utożsamić w jednym bycie, co pójść za przykładem sofisty Kratyla, który, sądząc, że nie można mówić, poruszał tylko palcem.

Nie są to oczywiście dowody w ścisłem znaczeniu na korzyść zasady sprzeczności. Arystoteles wskazuje jedynie niedorzeczne następstwa, wynikające z jej odrzucenia, następstwa, które, uniemożliwiając życie praktyczne, silniej biją w oczy swą niedorzecznością, aniżeli zaprzeczenie samej za-

[1]) Dz. przyt., str. 270 i 366.
[2]) Revue de Métaphysique et Morale, 1905, str. 200.
[3]) Metaphys., l. IV, c. 3 et ssqq.

sady, lubo w gruncie rzeczy nie są większemi niedorzecznościami, aniżeli jej negacja. Owszem, każda z powyższych uwag arystotelesowych opiera się, jak widać, na zasadzie tożsamości i sprzeczności jako swej podwalinie [1]). Stąd też nie można postawić żadnego ścisłego dowodu na jej uzasadnienie. Wszelki dowód przypuszczałby ją zgóry, bo bez niej nie mogłaby się ostać ani żadna przesłanka, ani wysnuty z przesłanek wynik. Gdyby ta sama rzecz mogła być i nie być, natenczas należałoby to samo powiedzieć o każdym sądzie, wchodzącym w skład dowodu, wskutek czego wartość całego dowodu równałaby się zeru [2])

Czy jednak będzie ktoś wątpił o zasadzie tożsamości i sprzeczności dlatego, że jest niedowodliwa? Ależ właśnie to wątpienie byłoby jej stwierdzeniem. Kto o czemś wątpi, ten czyni to dlatego, iż się obawia, żeby tego, czego niema, nie wziął za to, co jest (lub odwrotnie, żeby tego, co jest nie wziął za to, czego niema), czyli żeby błędu nie wziął za prawdę. Przypuszcza tedy najwidoczniej, że błąd nie może być prawdą, a tem samem uważa za pewną naszą zasadę.

Podobnie sprzeciwia się samemu sobie ten, kto jej zaprzecza. Zaprzeczając jej bowiem, uważa ją za błędną: więc przyjmuje zgóry, że ona nie może być równocześnie fałszywą i prawdziwą.

---

[1]) Słusznie zatem powiada Gutberlet (Logik und Erkenntnistheorie, wyd. 4, Monaster 1909, str. 193), że „najwyższe zasady, jak np. zasada sprzeczności, właściwie ani ubocznie nie mogą być udowodnione".

[2]) Prof. Jan Łukasiewicz (O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, Kraków 1910), oddzieliwszy zasadę tożsamości od zasady sprzeczności, chce udowodnić jedną i drugą. „Zasada tożsamości" — czytamy na str. 50 — „da się udowodnić na podstawie innego sądu. Racją jej jest definicja sądu prawdziwego". Co do zasady sprzeczności, to mniema autor (str. 142), „że możliwy jest tylko dowód formalny, aprioryczny, ale dowód rzeczowy przeprowadzić się nie da". Po tem, co rzekłem poprzednio, uważam rzeczone dowody za *petitio principii*. To samo sądzę o podobnym pomyśle F. Ueberwega (System der Logik, wyd. 4, 1877, § 77).

Słowem, jak nie można udowodnić zasady tożsamości i sprzeczności, tak też nie można ani o niej powątpiewać, ani jej odrzucić.

Dlaczego zatem mamy ją przyjąć? Najpierw dlatego, że bez niej żadne rozumne twierdzenie, żadne rozumne powątpiewanie i przeczenie nie jest możliwe. Bez niej jesteśmy i nie jesteśmy, jak powtarzał Heraklit; bez niej świat istnieje i nie istnieje, bez niej Bóg jest i niema Boga. Bez niej nie można być nawet jako tako konsekwentnym sceptykiem! Przedewszystkiem jednak przyjmujemy zasadę tożsamości i sprzeczności dla jej bezpośredniej oczywistości. Jeżeli to, co jest, jest, to przeciwnie to, co nie jest, nie jest. Stąd wystarczy porównać pojęcie bytu z pojęciem niebytu, aby poznać i uznać, że byt i niebyt wzajem się wykluczają, że przeto nie mogą przy przysługiwać zarazem temu samemu podmiotowi [1]). Wobec tego sądzę, że tylko jakaś jednostronna tresura umysłowa lub karkołomna sztuczka dialektyczna, którą się umyślnie wynajduje i na dnie której leży niezawodnie paralogizm, może w kimś zachwiać przekonanie o konieczności i ogólności zasady, będącej przedmiotem naszego rozważania [2]).

Następna zasada, zasada dostatecznej (wystarczającej) racji lub dostatacznego powodu, głosi, iż wszystko, co jest, ma swą rację czyli swój powód. *Nihil sine ratione sufficienti.* Racją zaś nazywamy to, co wskazujemy, odpowiadając na pytanie: dlaczego? Dlaczego rzecz jest taka, a nie inna, czyli dlaczego posiada taką istotę? Dlaczego istnieje? Dlaczego jest poznawalna i to poznawalna tak, a nie ina-

[1]) Bezpośrednia oczywistość, na którą się tutaj powołujemy, okazuje się tedy wprost z samej zasady sprzeczności, a nie opiera się tylko „na jakimś fakcie psychicznym, jakiego doznajemy wobec tej zasady", jak zarzuca prof. Łukasiewicz (dz. przyt., str. 55; por. str. 111). Innemi słowy, uznajemy tę zasadę dla jej oczywistości p r z e d m i o t o w e j, która się nam bezpośrednio przedstawia i którą uważamy wogóle za ostateczny probierz prawdy.

[2]) Zob. moją Ontologję, str. 33 i nn.

czej? W odpowiedzi na te pytania mieści się zawsze racja. Każdy byt ma przedewszystkiem rację swej istoty (możliwej lub rzeczywistej), rację swego istnienia i rację swej poznawalności. Dwie pierwsze racje odnoszą się do porządku ontologicznego — ostatnia należy do dziedziny myśli. Wspiera się ona na tamtych: gdyby byt nie miał racji swej istoty i swego istnienia, nie byłoby oczywiście także racji poznania jego istnienia i istoty.

Zasadę racji, uznawaną zawsze, sformułował i przedstawił dokładniej dopiero Leibniz. Ale myśliciel hanowerski stosował ją tylko do prawd niekoniecznych, t. j. wyrażających fakta niekoniecznе, empiryczne: prawdami koniecznemi w których orzeczenie należy do istoty podmiotu, władnie jego zdaniem wyłącznie zasada sprzeczności. Wszelako takie ścieśnienie zasady jest niewątpliwie mylne. Rozum ludzki pyta także o rację prawd koniecznych, np. matematycznych. Nadto ograniczenie zasady racji do faktów empirycznych jest błędnem pomieszaniem tejże zasady z zasadą przyczynowości.

Możnaby pytać, czy zasada racji jest wogóle samodzielna? Niejeden filozof starał się ją sprowadzić do zasady tożsamości lub sprzeczności. Atoli usiłowania te, powtarzane często aż do dnia dzisiejszego, spełzły na niczem. Zasada sprzeczności i zasada racji są bezwzględnie pierwsze, chociaż tamta opiera się na tej, a ta na tamtej. Jeżeli powiem, że ta sama rzecz nie może być i nie być, jasne jest, iż muszę mieć rację, dlaczego tak twierdzę. Gdy odwrotnie wydaję sąd: Nic nie jest bez racji, to znowu sąd ten nie ostoi się bez zasady sprzeczności [1])

Stąd jak ta zasada, tak i zasada racji jest niedowodliwa. Ktoby jej chciał dowieść, wpadłby odrazu w błędne koło. Dowodzić bowiem jakiejś prawdy, znaczy wskazać jej

[1]) Zob. X. J. Nuckowski, Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem, Kraków 1899, str. 103 i n.; zob. także J. Gardair, La connaissance, Paryż 1895, str. 209 i nn.

wystarczającą rację. Kto więc udowadnia zasadę racji, ten zgóry przypuszcza, że wszystko musi mieć rację; w przeciwnym razie nie szukałby dowodu. Z podobnych względów nie można ani obalić zasady racji, ani wątpić o niej: w pierwszym wypadku twierdziłoby się, że jest racja, przemawiająca za jej fałszywością, w drugim zaś uznawałoby się brak dostatecznej racji, któraby świadczyła o jej prawdziwości.

Wszystko to poucza, że racją, dla której przyjmujemy zasadę racji, jest znowu jej oczywistość. Tylko ona mogła sprawić, że każdy myślący człowiek, nawet ten, który o wzorze naszej zasady nigdy nie słyszał, pyta przy każdej rzeczy słowami lub myślą: dlaczego? Stąd objaśniać tę zasadę znaczyłoby tyle, co oświecać potężne światło słoneczne bladem światłem świecy.

Z zasadą racji wiąże się ściśle zasada przyczynowości. Nową tą zasadą musimy się zająć tem bardziej, że ona tworzy bezpośredni fundament wszystkich dowodów na istnienie Boga; na niej jakby na kanwie tkają filozof i teolog wspaniały haft swych rozumowań, uwieńczonych napisem: Bóg istnieje.

Zasada racji sięga szerzej, aniżeli zasada przyczynowości. Każda przyczyna jest racją, ale nie każda racja jest przyczyną. Stąd chociaż wszystko ma swą rację, jednak nie wszystko ma swą przyczynę. Zasada przyczynowości stosuje się tylko do owych bytów niekoniecznych, do których Leibniz ograniczył niebacznie zasadę racji. Wszystko, co się staje — oto jej formuła — ma swą przyczynę, albo: Byt, którego istnienie nie tworzy wewnętrznie jego istoty, zależy w swem istnieniu od przyczyny sprawczej.

Niektórzy filozofowie uznają zasadę przyczynowości jedynie w obrębie zjawisk. Tymi filozofami są kantyści i pozytywiści.

Według Kanta zasada przyczynowości należy do t. zw. sądów syntetycznych a *priori*, t. j. sądów samorzutnych,

a mianowicie koniecznych i ślepych, w których dane nam zgóry formy, czyli kategorje przyczyny i i skutku stosujemy do przedmiotów, poznanych przez doświadczenie. Stąd zasada ta, mimo swej konieczności i ogólności, odnosi się tylko do zjawisk; natomiast w zakresie rzeczy, uważanych w sobie, nie ma ona żadnej wartości przedmiotowej, „niema nawet najmniejszego sensu“ [1]). W szczególności, jak widać z tego, nie może nas ona doprowadzić do poznania stojącego poza światem Boga [2]).

Pozytywiści, opierając się na empiryzmie Locke'a i Hume'a, utrzymują, że, jak inne nasze sądy, tak i sąd, wyrażający zasadę przyczynowości, jest wzięty tylko z doświadczenia. Zasadę tę należy tedy według pozytywizmu pojmować jako krótki wzór, z jednej strony obejmujący fakta poznane, w których skutek miał przyczynę, z drugiej zaś przepowiadający z bardzo wielkiem prawdopodobieństwem lub nawet z pewnością podobne fakta przyszłe [3]). Nadto zdaniem pozytywistów niema wewnętrznego związku pomiędzy przyczyną a skutkiem; prawdziwa przyczynowość objawia się w tem, że po jednem zjawisku następuje wszędzie i stale zjawisko drugie.

Przeciwnicy uznają, jak słyszeliśmy, zasadę przyczynowości w obrębie zjawisk. Głosi ona tutaj, że wszelkie zjawisko zależy od innego zjawiska jako swej przyczyny. W tem znaczeniu posiada zasada przyczynowości tylko empiryczny charakter i tylko fizyczną pewność. W tem też znaczeniu posługują się nią nauki przyrodnicze, które jako takie uwzględniają wyłącznie przyczyny zjawiskowe. Atoli

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 2 wyd. Kehrbacha, Lipsk b. r. w., str. 480.

[2]) „Soll das empirisch-gültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müsste dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mit gehören, als dann wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt“. Tamże, str. 498.

[3]) Podług J. S. Milla można sobie wyobrazić, że zasada przyczynowości nie iści się na innych światach.

zasada przyczynowości, uważana w sobie, w swej istocie, jest racjonalna i bezwzględnie konieczna [1]). Pojęta w ten drugi sposób należy ona do sądów analitycznych, t. j. takich, w których z samego pojęcia podmiotu można z wszelką oczywistością dojść do orzeczenia. Sądy analityczne są dwojakie: bezpośrednie i pośrednie. W pierwszych oczywistość okazuje się odrazu z porównania podmiotu i orzeczenia; w drugich dzieje się to przy pomocy trzeciego pojęcia. Zasada przyczynowości, wyrażona zdaniem: Byt, którego istnienie nie tworzy wewnętrznie jego istoty, a więc jest jej z zewnątrz dodane, zależy w swem istnieniu od przyczyny sprawczej — jest bezpośrednim sądem analitycznym. Mówimy tedy o bycie, którego istnienie nie mieści się w jego istocie; jeżeli bowiem istota bytu zawiera w sobie istnienie, natenczas byt jest zgoła bezwzględny i niezależny od sprawczej przyczyny. Że zaś istnienie jakiejś rzeczy leży poza jej istotą, poznajemy to z tego, iż rzecz jest niekonieczna, iż się staje, iż zaczyna istnieć, iż z nieistnienia przechodzi do istnienia lub odwrotnie.

Łatwo wykazać, że racjonalna zasada przyczynowości jest bezpośrednio analityczna. Jakoż zależność od przyczyny istnienia wynika bezpośrednio z pojęcia bytu, którego istnienie nie mieści się w jego istocie. Skoro byt taki nie posiada istnienia mocą swej istoty, to musi go posiadać mocą czegoś zewnętrznego. Lecz istnieć mocą czegoś zewnętrznego znaczy to samo, co zależeć w istnieniu od przyczyny sprawczej. Byt tedy, którego istnienie nie łączy się wewnętrznie z jego istotą, musi zależeć w swem istnieniu od tejże przyczyny.

[1]) „Prawo przyczynowości“ — powiada słusznie Klimke (Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, str. 358) — „używane w naukach przyrodniczych, odnosi się zatem tylko do zjawiskowej strony, do zmian i wydarzeń w przyrodzie, gdy tymczasem ogólna zasada filozoficzna przyczynowości obejmuje bez wyjątku wszelki byt warunkowy, zależny... Utożsamienie przyczynowości przyrodniczej z zasadą przyczynowości wskazuje także tutaj, jak zapatrywania przyrodnicze wśliznęły się w dziedzinę najbardziej należącą do filozofji“.

Kto przeczy tej prawdzie, przeczy tem samem zasadzie sprzeczności. Bo jeśli byt, o którym mowa, nie zależy od przyczyny istnienia, wówczas mocą swej istoty posiada istnienie i nie posiada go równocześnie.

Zasada tedy przyczynowości jest rzeczywiście analityczna. Wobec tego nie może ona być ani ślepym sądem syntetycznym *a priori,* jak chce Kant, ani czysto empirycznym wzorem, jak uczą pozytywiści; nadto — co dla nas najważniejsze — nie stosuje się ona tylko do zakresu zjawisk, lecz posiada znaczenie metafizyczne i dlatego może mieć zastosowanie przy dowodach na istnienie Boga[1]).

Więc mylnie utrzymują niektórzy za Kantem, że jedynie wówczas możemy wiedzieć, czy jedna rzecz jest skutkiem drugiej, jeżeli obie są przystępne dla naszego doświadczenia. Ileż razy mówimy o przyczynowości, lubo przyczyna jest zakryta przed naszemi zmysłami. Czy spadania ciał na ziemię nie przypisujemy sile ciążenia, jakkolwiek nikt tej siły nie widział? Czy z prążków widma ciał niebieskich nie wnosi astrofizyk o chemicznym składzie słońca, gwiazd i mgławic? Czy Leverrier nie odkrył wpierw Neptuna rachunkiem, opierając się na zboczeniach sąsiedniej płanety, zanim po raz pierwszy — i to na podstawie rzeczonego rachunku — zobaczył go przez teleskop astronom Galle? Czy z dzieł nie wnosimy o zdolnościach osób, od których dzieła pochodzą, choć zdolności jako takich nikt nigdy nie spostrzegł? „Dlaczego na polach walki — pytał generała Bertranda rozprawiający o Bogu Napoleon — wierzyłeś w mój genjusz? Bo

[1]) Warto dodać, że Kant jest tutaj z samym sobą w niezgodzie. Z jednej strony przyjmuje zasadę przyczynowości wyłącznie w świecie zjawisk, z drugiej zaś uznaje „rzeczy w sobie", które, jak sam powiada, są czemś nadzmysłowem. Lecz o istnieniu „rzeczy w sobie" dowiaduje się filozof królewiecki (Kritik der rinen Vernunft, wyd. 2 Kehrbacha, str. 23 i 233) przez to, iż one sprawiają w nas wrażenia zmysłowe. Jest tedy oczywiste, że w tym wypadku stosuje zasadę przyczynowości do dziedziny metafizycznej. Por. dr. Wartenberg, dz. przyt., str. 106 i nn.

byłeś świadkiem moich zwycięstw. Moje zwycięstwa kazały ci we mnie wierzyć. Otóż wszechświat — ciągnął dalej Napoleon — każe mi wierzyć w Boga. Wierzę w przyczynę tego, co widzę“ [1]).

Niektórzy pozytywiści chcą jeszcze w inny sposób wykazać, że zasada przyczynowości nie może nas przyprowadzić do pojęcia Boga. Zasada ta — powiadają z Wundtem [2]) — dotyczy tylko zmian bytu, t. j. przemian materji i energji wszechświata, a nie samego bytu. Analiza bowiem pojęcia przyczynowości poucza, iż jedynie tam spotykamy się z przyczynowością, gdzie zachodzą zmiany bytu; byt jako taki nie nasuwa zagadnienia przyczynowego.

Należy przyznać, że zmiany, odbywające się w nas i wchodzących w skład świata rzeczach, każą nam szukać przyczyn tychże zmian. Atoli nie wynika z tego, żeby przyczynowość odnosiła się wyłącznie do zmian, a nie do samych bytów, czyli rzeczy. Skoro bowiem nietylko zmiany się zmieniają, lecz także rzeczy przez działanie rzeczy innych podlegają zmianom, przechodząc z jednego stanu w drugi lub otrzymując i tracąc pewne własności, przeto jasne jest, iż rzeczy nie mogą być bezwzględne i niezależne, a tem samem nie mają z siebie istnienia; istnieją tedy mocą zewnętrznej przyczyny sprawczej. Że zaś wszelki byt na świecie jest zmienny, przeto zasada przyczynowości — jak zobaczymy dokładniej w rozdziale następnym — prowadzi z koniecznością logiczną do Boga jako sprawcy wszechrzeczy [3]).

Jeszcze jedna uwaga zasadnicza na końcu niniejszego rozdziału. Dowody, które przytoczymy na istnienie Boga, stosują zasadę przyczynowości do świata rzeczywistego [4]).

---

[1]) Cytacja według książki Balleriniego p. n.: Il principio di causalità e l'esistenza di Dio, wyd. 2, Florencja 1908, str. 147.

[2]) Logik, 3 t., wyd. 3, Stuttgart 1906—1908, t. I, str. 403, 574 i nn.

[3]) Zob. moją Ontologję, str. 238 i nn.

[4]) Możnaby jednak wykazać istnienie Bóstwa i wtedy, gdyby świat był tylko czysto podmiotowem zjawiskiem: istnienie rzeczywi-

Czy jednak świat istnieje jako byt przedmiotowy? Czy nie mają słuszności idealiści, począwszy od uczniów Ksenofanesa, a skończywszy na epigonach Fichtego, gdy mówią, że świata cielesnego niema, a wszelkie spostrzeżenia są tylko czysto podmiotowemi zjawiskami, podobnemi do marzeń sennych?

Na szczęście zdrowy rozsądek zżyma się i protestuje przeciw tego rodzaju niedorzecznościom. Laik, który po raz pierwszy o nich słyszy, pyta ze zdziwieniem i z niedowierzaniem, azali naprawdę są filozofowie, uważający świat za wyrób swego mózgu. Niedowierzanie i zdumienie całkiem zrozumiałe. Z natury bowiem jesteśmy w równym stopniu pewni o istnieniu świata, jak o istnieniu swej własnej jaźni; odrzuciwszy tedy pierwsze, powinniśmy także odrzucić drugie. Tymczasem istnienie nasze należy do niewzruszonych pewników. Dalej, jeżeli wrażenia pochodzą tylko od duszy, jak wytłumaczyć jej bierność przy powstawaniu wrażeń, bierność, o której z największą oczywistością mówi nam świadomość? Jak wytłumaczyć różnicę między wrażeniami i wyobrażeniami, z których pierwsze, w przeciwieństwie do drugich, powstają zależnie od pewnych warunków zewnętrznych? Wśród ciemnej nocy nie widzę, choćbym chciał, otaczających przedmiotów, ale mogę sobie wyobrazić prawie wszystko, na co kiedykolwiek patrzyłem. Albo jak w hipotezie idealistów wytłumaczyć fakt, że jedne wrażenia umiejscawiam koniecznie w sobie, w swym ustroju, drugie zaś odnoszę poza siebie? Czuję np. ból w głowie, lecz spostrzegam gwiazdy na firmamencie, a słyszę głos dzwonu na wieży. Jeżeli istnienie każdego bytu zależy od mojego umysłu, dlaczego nie poznaję wszystkiego w sobie? I znowu jak wytłumaczyć, że poznaję ludzi, głoszących usty lub pismem rzeczy, o których dotąd nic nie wiedziałem, któremi się nigdy nie zajmowałem? Czy to nie świadczy, że owi ludzie istnieją i myślą całkiem samodzielnie i niezależnie ode mnie?

---

stego podmiotu poznającego i rzeczywistej czynności poznawczej prowadzi do rzeczywistej przyczyny, mającej rację swego istnienia w sobie.

Oto krótki rys zagadnień, które należy dobrze rozważyć i krytycznie ocenić, zanim się przystąpi do dowodów na istnienie Boga. Obok powszechnego przekonania o tej prawdzie, przekonania, dodającego nam błogiej otuchy i wywołującego w naszych sercach żywe uczucie szlachetnej dumy, staje przed nami cały czereg systemów, które albo jej wprost przeczą, albo ją uważają za nieudowodnioną i niedowodliwą, albo jej bronią w sposób niewłaściwy i niedostateczny. Owszem, przekonywamy się na każdym niemal kroku, że dzisiaj gwałtowniej i namiętniej, aniżeli to bywało dotąd, rzucono się z wielu stron na kamienie węgielne wszelkiego rozumowania, aby tem łatwiej zawyrokować, że jeżeli każde twierdzenie naukowe jest zachwiane, to tem bardziej w teodycei, która z istoty swej wkracza najdalej i najgłębiej w dziedzinę metafizyki, nie można postawić ani jednego pewnego kroku.

Wykazaliśmy pokrótce, że skierowane przeciw teodycei pociski w rzeczywistości ani nie burzą, ani nie nadwerężają w niczem jej podwalin. Rozwiązanie pytania, czy Bóg istnieje, jest dla rozumu ludzkiego, mimo wszelkich wykrętów filozofji, zarażonej jadem sceptycyzmu, możliwe. Wolno się spierać o wartość tego lub owego dowodu na korzyść rzeczonej prawdy, wolno nawet niejeden taki dowód zgoła odrzucić, ale niepodobna wogóle odmówić rozumowi zdolności do jej uzasadnienia.

ROZDZIAŁ II.

Dowody na istnienie Boga.

Dowodów jest wiele. — Pierwszy dowód kosmologiczny: szereg przyczyn zależnych każe wnosić o przyczynie niezależnej czyli pierwszej, od której wszystkie inne zależą. — Wniosek zostaje ten sam, choćby szereg przyczyn zależnych był nieskończony. — Inne wykręty ateizmu. — Drugi dowód kosmologiczny: rzeczy świata są niekonieczne i dlatego domagają się bytu koniecznego. — Pierwsza przyczyna lub byt konieczny różni się od ostatecznych składników materji i kryjącego się za zjawiskami przyrody podłoża. — Zarzuty Schopenhauera, Spencera i Milla przeciw powyższym dowodom kosmologicznym. — Trzeci dowód kosmologiczny, zwany teleologicznym. — W przyrodzie istnieje porządek czyli celowość. — Okazy celowości wnętrznej i zewnętrznej. — Celowość przyrody jest dziełem rozumu. — Wykazują to doświadczenie i metoda naukowa. — Dowody, niezależne od analogji. — Rachunek prawdopodobieństwa przemawia również przeciw przypadkowemu powstaniu celowości. — Bezpodstawność podniesionych przeciw temu rachunkowi zarzutów. — Niedorzeczność darwinizmu, tłumaczącego celowość ustrojów doborem naturalnym w walce o byt. — Fałszywość innych hipotez. — Uzupełnienie dowodu teleologicznego. — Świadectwa znakomitych przyrodników. — Czwarty dowód kosmologiczny wyzyskuje fakt istniejącego w świecie ruchu, t. j. przejścia z możności do aktów. — Wyjaśnienie i obrona zasady, na której opiera się dowód, a która zamyka się w słowach: „Quidquid movetur, ab alio movetur“.

Rozwinięty umysłowo człowiek dochodzi łatwo i jakby samorzutnie do poznania Bóstwa. Widok wspaniałego nieba i niezliczonych tworów ziemi, ich niewyczerpana rozmaitość, przedziwne piękno i ład zdumiewający, ustawiczna zależność życia od potężnych sił i praw przyrody, dobroczynne i szko-

dliwe zjawiska w postaci światła i ciepła słonecznego, pogody, opadów atmosferycznych, piorunu, burzy, trzęsienia ziemi i t. p. — nasuwają człowiekowi mimowoli myśl o Stwórcy, któremu wszystko zawdzięcza swój byt i od którego wszystko zależy[1]). To samo mówi mu tajemniczy głos wewnętrzny, krępujący jego działanie i nakładający nań obowiązki, zachęcający go do dobrego, a odciągający od zła, chwalący po spełnieniu cnotliwego czynu, a karcący za występek. Człowiek czuje, że ten sąd czy wyrok sumienia nie jest płodem jego duszy, ale, choć przez duszę przemawia, pochodzi od kogoś, który stoi ponad nim i ma mu prawo rozkazywać — od Boga.

Filozof i teolog, rozwijając te i tym podobne myśli, oraz łącząc je w systematyczny układ, tworzą naukowe dowody, w których z gruntownie uzasadnionych i bronionych przed pociskami ateizmu przesłanek wysnuwają wniosek: Bóg istnieje.

Dowodów na istnienie Boga mamy wiele, choć wszystkie opierają się na jednej zasadzie przyczynowości. Można je podzielić na kosmologiczne, psychologiczne i moralne, według tego do jakich faktów stosują rzeczoną zasadę — do kosmologicznych, czy psychologicznych, czy moralnych. Fakta kosmologiczne są wzięte z świata widzialnego, psychologiczne z życia naszej duszy, moralne z porządku moralnego, czyli z obowiązku, wiążącego nasze sumienie.

Nie mamy zamiaru roztaczać wszystkich dowodów; poprzestaniemy na kosmologicznych, rozpoczynając od tych, które uważamy za najprzystępniejsze i najjaśniejsze. Dowodów

---

[1]) „Wszyscy ludzie Go widzą“ — powiada o Bogu Job (r. 36, w. 25 i nn.) — „każdy patrzy zdaleka. Oto Bóg wielki..., który odejmuje krople dżdżowe, a wylewa gwałtowne dżdże nakształt wirów... Jeśli będzie chciał rozciągnąć obłoki jako namiot swój, a błyskać światłem swojem zwierzchu, i brzegi morskie okryje. Bo przez te sądzi narody i daje pokarm wielu ludziom. W rękach kryje światłość i każe jej, aby zasię przyszła“.

takich liczymy trzy; trzeci, zwany zwyczajnie fizyczno-teologicznym lub teleologicznym, uzupełnia i rozwija w pewnym kierunku dwa pierwsze.

Lecz zanim przejdziemy do dowodów, uczynimy ważną uwagę. Doznałby zawodu, ktoby sądził, że każdy z naszych dowodów wykaże odrazu istnienie Boga jako bytu jedynego, będącego szczerym duchem, posiadającego rozum i wolną wolę, a więc osobowego, tudzież nieskończenie doskonałego pod każdym względem. Dowody, pouczając o istnieniu Bóstwa ze względu na pewne znamiona, które według powszechnego przekonania przysługują Najwyższej Istocie, nie prowadzą bezpośrednio do tych wszystkich szczegółów, dotyczących Jej natury; szczegóły są następstwem dalszego rozumowania, opartego na tem, do czego dochodzą dowody.

Cóż więc powiedzą dowody? Pierwszy wykaże, że istnieje jakaś pierwsza przyczyna; drugi, że istnieje jakiś byt konieczny; trzeci, że istnieje jakiś potężny rozum, „który wszystkie rzeczy przyrody kieruje do celu“ [1]).

Pierwszy dowód jest następujący:

Niepodobna zaprzeczyć, że w nas i poza nami odbywają się zmiany, że zjawiska następują po zjawiskach, że wchodzące w skład świata rzeczy działają jako przyczyny sprawcze, wywołując pewne skutki. Działania te nie są odosobnione; doświadczenie uczy, że tworzą szeregi, w których przyczyny i skutki następują po sobie naprzemian. Skutek A pochodzi od przyczyny B, przyczyna B jest skutkiem przyczyny C, C skutkiem D i t. d. Szeregi tego rodzaju spotykamy w świecie nieorganicznym, gdzie np. jedne ciała wpływają na powstanie drugich, drugie na powstanie trzecich i t. d., a jeszcze wyraźniej w królestwie roślinnem, zwierzęcem i ludzkiem.

Zależność przyczyn sprawczych jest tutaj oczywista: niema przyczyny B, jeśli braknie przyczyny C; niema też

[1]) Św. Tomasz, S. th., I, q. 2. a. 3.

przyczyny C, jeśli braknie przyczyny D i t. d. Innemi słowy, każda z przyczyn posiada dostateczny powód swego istnienia nie w sobie, lecz w przyczynie ją poprzedzającej. Atoli w szeregu przyczyn zależnych musi się ostatecznie przyjąć przyczynę bezwzględną, która, nie będąc skutkiem innej przyczyny, nie zależy od żadnego działania zewnętrznego, która tedy istnieje, a tem samem i działa sama z siebie; w przeciwnym razie wszystkie zależne przyczyny szeregu istniałyby bez dostatecznej racji. W rzeczy samej muszą one mieć rację swego istnienia. Nie mają jej wszakże w sobie, bo właśnie każda z nich pochodzi od innej przyczyny. Mają ją tedy poza sobą w przyczynie, która sama przez się istnieje. Gdyby bowiem ta przyczyna nie istniała z siebie, musiałaby mieć przyczynę istnienia poza sobą. Więc prędzej, czy później musimy w szeregu przyczyn zależnych dojść do przyczyny, która z siebie istnieje i działa. Istniejąca zaś z siebie przyczyna będzie właśnie ową praprzyczyną, t. j. najwyższą czyli pierwszą przyczyną, której szukamy[1]).

Dane wyżej przykłady wskazują w świecie szeregi przyczyn, od których zależy jedynie powstanie skutków. W wypadkach tego rodzaju skutek może trwać, jakkowiek przyczyna przestała działać, a nawet istnieć. Oto latająca w pokoju mucha! Jest ona końcowem ogniwem w długim łańcuchu much, z których wcześniejsze dawały początek późniejszym; nasza mucha żyje, chociaż wymarł cały szereg jej bezpośrednich i pośrednich przodków. Atoli obok czynników tego rodzaju istnieją jeszcze w przyrodzie takie, które są przyczynami nietylko powstania, lecz także trwania swych skutków. Wprawdzie najbliższą przyczyną życia muchy jest pierwiastek życiowy, utrzymujący w odpowiednim ruchu i należytej

[1]) Nazywamy tę przyczynę w porównaniu z innemi przyczynami pierwszą „nie co do czasu i liczby, — jak dobrze zauważa Kleutgen (Die Philosophie der Vorzeit, wyd. 2, Innsbruk 1878, t. II, str. 683) — ale co do natury i znaczenia, gdyż ona jest ostatecznym powodem wszystkich innych przyczyn“.

równowadze wchodzące w skład muchy części, wszakże ten ruch i ta równowaga zależą od wielu współczesnych czynników zewnętrznych. Takiemi czynnikami są np. ciążenie do środka ziemi, ciśnienie atmosferyczne, ciepło słoneczne, powietrze i t. p. A jak od tych czynników zależy każdej chwili życie muchy, tak znowu one same zależą ustawicznie od przyczyn dalszych. „Weźcie osobno — powiada Sertillanges[1]) — każdy z wpływów kosmicznych, koniecznych do zachowania jakiegoś zwierzęcia, a zobaczycie, że on sam jest wynikiem szeregu uporządkowanych przyczyn znanych lub nieznanych, lecz pewnych co do istnienia. Ten szereg pozwoli wam wznieść się od ogniwa do ogniwa, nie w przeszłości, ale w chwili teraźniejszej, aż do pierwszego źródła wszelkiego działania, bez którego ani zwierzę, o którem mowa, ani jego czynności życiowe, ani żadna z przyczyn, od których one są zawisłe, nie mogłyby istnieć".

Z tego widać, że działanie pierwszej przyczyny nietylko było potrzebne w przeszłości do powstania bytów, ale także jest potrzebne do ich obecnego trwania i zachowania[2]).

Lecz ten dowód nie zadowala wielu dzisiejszych pragmatystów, którzy, przyjąwszy wbrew powszechnemu przekonaniu bezwzględną ciągłość rzeczywistości, sądzą, że w świecie niema różnych bytów, przyczynowo z sobą związanych. „Materja, — powiada Le Roy[3]) — rozkawałkowana w ten sposób, jest tylko wytworem pracy umysłowej, uczynionym ze względu na życie praktyczne i mowę. Pod tą złudną pokrywką krytyka odnajduje podłoże ciągłe... Cóż więc się stanie z dowodem?

[1]) Les sources de la croyance en Dieu, Paryż 1905, str. 70.

[2]) Zresztą teraźniejsze istnienie pierwszej przyczyny można udowodnić na podstawie samych przyczyn, wpływających tylko na powstanie skutków. Szereg bowiem tych przyczyn prowadzi, jak widzieliśmy, do pierwszej przyczyny, która z siebie istnieje; takiej zaś przyczynie musi przysługiwać wieczność.

[3]) Comment se pose le problème de Dieu (Revue de Metaphysique et de Morale, 1907, marzec, str. 135).

Rozpłynie się w nieprzerwanej fali stawania się. Jeżeli świat jest niezmierzoną ciągłością nieustającej przemiany, to nie można sobie wyobrażać podzielonej na różne stopnie kaskady, którąby się domagała pierwszego źródła".

Może to pięknie powiedziane, ale z widocznem pogwałceniem zdrowego rozsądku. Kto zaś twierdzi, że zdrowy rozsądek, przyjmując w świecie mnóstwo oddzielonych od siebie rzeczy, widzi to, czego niema, ten musi udowodnić, że w rzeczywistości materja jest bezwzględnie ciągła, oraz wskazać, skąd się bierze błędne, chociaż powszechne przekonanie o jej rozczłonkowaniu. Tego nie uczynił żaden pragmatysta. Przeciwnie, mnogość bytów wszechświata narzuca się jako fakt przedmiotowy z całą siłą naszym władzom poznawczym. Dla ogółu ludzi jest rzeczą bezpośrednio oczywistą, że ziemia jest oddzielona od słońca[1]) i że jej utwory nie stanowią jednego bytu. Gdzie jest bezwzględna ciągłość między materją martwą a życiem, między jednym ustrojem a drugim? Wprawdzie syn pochodzi od ojca, ale obaj czują się i są samodzielnymi osobnikami.

Czy jednak nie można przypuścić, że zależne przyczyny szeregu, o których mówi nasz dowód, ciągną się w nieskończoność? Czy wówczas pierwsza przyczyna, stojąca poza nieskończonym szeregiem, nie będzie zbyteczna? Wiem, że w ten sposób ateusze chcą obalić cały nasz dowód[2]). Ale daremnie.

---

[1]) Por. Bergson, L'évolution créatrice, wyd. 8, Paryż 1911, str. 262.

[2]) „Auf dem Wege einer ordentlichen Schlussfolgerung" — powiada np. D. F. Strauss (Der alte und der neue Glaube, Bonn 1882, str. 252) — „kommen wir über die Welt nicht hinaus. Wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem anderen hat, und so fort ins Unendliche, so erhalten wir nicht die Vorstellung von einer Ursache, deren Wirkung die Welt wäre, sondern einer Substanz, deren Akzidentien die einzelnen Weltwesen sind. Wir erhalten keinen Gott, sondern ein auf sich selbst ruhendes, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum".

Wielu teistów odrzuca przytoczoną hipotezę dlatego, że uważa za rzecz niemożliwą nieskończony szereg zależnych od siebie przyczyn; tak czynią np. Hontheim, Rolfes, Reinhold, Lehmen, Willems. Atoli ta krytyka opiera się na kruchej podstawie, bo nikt dotąd nie wykazał na pewno, że aktualnie nieskończone mnóstwo mieści w sobie sprzeczność [1]). Stąd poradniejszą jest rzeczą zająć na chwilę stanowisko przeciwników i wykazać, że nawet w ich hipotezie musi istnieć poza nieskończonym szeregiem pierwsza przyczyna.

Przypuściwszy tedy, że szereg A, B, C, D i t. d. składa się istotnie z nieskończonego mnóstwa skutków i przyczyn, tak rozumuję: Jeżeli skończona liczba członów, z których każdy późniejszy jest skutkiem wcześniejszego, domaga się z bezwzględną koniecznością przyczyny, istniejącej z siebie, to tem bardziej nieskończony szereg takich członów. Wszelki bowiem człon nowy, dodany do skończonego szeregu, poza którym niema przyczyny niezależnej, zamiast rozwiązać trudność, tylko ją odnawia i potęguje. Skoro zaś ze wzrostem ilości członów wzrastają równomiernie trudności, jasne jest, że nieskończony szereg nasuwa nieskończone mnóstwo trudności. Po wtóre nieskończony szereg przyczyn, które są zarazem skutkami, można sobie przedstawić jako jeden skutek. Otóż ten skutek musi pochodzić od przyczyny, która stoi poza szeregiem i nie zależy od żadnej innej przyczyny; w przeciwnym razie rzeczony skutek albo nie miałby dostatecznego powodu istnienia albo pochodziłby od samego

[1]) Mówię tu wyraźnie o mnogości czyli mnóstwie *(multitudo)*, a nie liczbie. Liczba w ścisłem znaczeniu jest z istoty swej aktualnie skończona; tylko potencjalna nieskończoność może przysługiwać liczbie. Dodaję nadto, że nie chcę stawać po stronie t. zw. infinitystów, do których należą Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu (w dziełku: *De aeternitate mundi contra murmurantes)*, Leibniz, a w najnowszych czasach Gutberlet i Nys. Twierdzę jedynie, iż niema dotąd dowodu, któryby stanowczo wykazywał, że mnóstwo aktualnie nieskończone jest niemożliwe. Zob. więcej o tem zagadnieniu w mojej Ontologji (str. 279 i n.).

siebie. Tymczasem jedno i drugie jest niedorzecznością: z jednej strony nic nie istnieje bez racji, z drugiej zaś żadna rzecz nie może być przyczyną sprawczą siebie samej, gdyż w takim wypadku musiałaby działać przed swem istnieniem.

Do tego samego wyniku zaprowadzi nas jeszcze inna droga. Mówimy o szeregu bytów, z których każdy zawdzięcza istnienie przyczynie zewnętrznej. Wobec tego możliwość istnienia każdego bytu bez takiej przyczyny równa się zeru. Choćby tedy szereg bytów był nieskończony, nie mógłby się obejść bez przyczyny istniejącej z siebie, bo, dodając zera lub mnożąc je w nieskończoność, zawsze w wyniku otrzymamy zero.

Prawdę powyższą możemy uzmysłowić zapomocą przykładów. Wyobraźmy sobie, że przed naszemi oczyma mknie szybko pociąg kolejowy, którego ani początku, ani końca nie widzimy! Jak w szeregu przyczyn zależnych wogóle wszelki człon wcześniejszy jest przyczyną sprawczą członu późniejszego, tak w naszym wypadku każdy wóz poprzedni ciągnie wóz następny. Czy jednak pociąg może się poruszać, jeśli niema lokomotywy, która bezpośrednio lub pośrednio ciągnie wszystkie wozy? Tego nikt nie powie. Ale tem mniej można przypuścić, jakoby lokomotywa była zbyteczna, jeśli szereg wozów kolejowych gubi się w nieskończoności. Bo im więcej wozów, tem potrzebniejsza lokomotywa; zatem nieskończony szereg wozów domaga się lokomotywy o nieskończonej sile. Tak samo i z tych samych powodów niepodobna przyjąć, iż zegar mógłby iść bez sprężyny, byle się składał z nieskończonego mnóstwa połączonych razem kół i kółeczek.

„Nikt“ — „pisze de Mandato [1]) — nie będzie myślał, że jeżeliby naszą kulę ziemską, będącą ciałem ciemnem, a więc nie posiadającem własnego światła, oświecał księżyc, który także jest ciemny, a ten księżyc oświecał inny ciemny księżyc i t. d., natenczas nieskończony szereg księżyców wy-

[1]) Dissertazioni filosofiche, Rzym 1907, str. 11.

starczyłby do jej oświecenia. Każdy rozumie, iż wszystkie te księżyce nie oświeciłyby nigdy naszej ziemi, gdyby ostatecznie jakieś słońce lub inne ciało, świecące własnem światłem, nie oświeciło księżyców i gdyby księżyce, odbijając promienie, nie przysłały ich wreszcie ziemi".

Zarzucono wszakże, że nieskończony szereg zależnych przyczyn może pochodzić od jakiejś swojej części, albo że człony tegoż szeregu mogą tworzyć wieczny kołowrót; w tym drugim wypadku pozostają one w takim stosunku do siebie, iż przedostatni człon B pochodzi od członu C, ostatni A od przedostatniego B, a pierwszy, który nazwiemy Z, od A.

Nic niedorzeczniejszego nad te mizerne wykręty, urągające najpierwszym zasadom myślenia. Bo jeśli, jak się rzekło wyżej, cały szereg nie może dać sobie samemu istnienia, to tem mniej może to uczynić część szeregu. Co do drugiej hipotezy, to najpierw w szeregu *a parte ante* nieskończonym niema i nie może być pierwszego członu. Po wtóre z hipotezy wynikałoby np., że jak człon Z pochodzi od członu A, tak odwrotnie człon A pochodzi pośrednio od członu Z. Kto w tem powiedzeniu nie widzi odrazu niedorzeczności, niech pamięta, że równa się ono zdaniu: syn pochodzi od ojca, a ojciec przez dziadów i pradziadów od syna [1]).

[1]) Na tej podstawie łatwo odpowiedzieć na zarzut, postawiony przeciw dowodowi kosmologicznemu przez Fr. Macha w dziele: Das Religions- und Weltproblem (Drezno i Lipsk 1902). „Jest wprawdzie niezaprzeczonym faktem" — „czytamy tamże (t. I, str. 94) — „iż rzeczy przyrody, których siły i pierwiastki wzajem od siebie zależą, stoją do siebie we wzajemnym stosunku przyczynowym; lecz z tego przecież to tylko wypływa logicznie, że przyrodę, czyli świat mamy pojmować jako sumę, zawartość lub zbiór warunkujących się wzajemnie rzeczy i sił, a nie, że przyczyna tychże rzeczy i sił leży przed niemi, zewnątrz nich lub ponad niemi". — Każdy nieuprzedzony umysł widzi odrazu, że dwie rzeczy mogą wprawdzie warunkować się obustronnie pod różnymi względami, ale nie mogą wzajemnie od siebie zależeć pod tym samym względem. Choćby te wszystkie człony, które uwzględnia dowód kosmologiczny, zależały od siebie nawzajem pod różnemi względami, jednakowoż nie mogą zależeć pod tym sa-

Z tego, co rzekłem o nieskończonym szeregu zależnych przyczyn, wynika, że musi istnieć najwyższa przyczyna sprawcza, choćby świat był wieczny co do trwania i nie miał żadnych granic w przestrzeni [1]).

Oto pierwszy dowód na istnienie Bóstwa. Możemy go streścić w zdaniach: W świecie widać zależne przyczyny sprawcze. Przyczyny te nie posiadają w sobie wystarczającego powodu istnienia, bez względu na to, jaki tworzą szereg: skończony czy nieskończony. Musi więc istnieć jakaś przyczyna niezależna, bezwzględna, najwyższa, pierwsza.

Drugi dowód kosmologiczny opiera się na niekonieczności bytów.

Wchodzące w skład świata byty stają się, t. j. przechodzą z nieistnienia do istnienia, poczem znowu giną. Był czas, kiedy nie żyliśmy, kiedy nie żył żaden człowiek; przyjdzie czas, w którym żyć nie będziemy. Podobnie zaczynają istnieć zwierzęta i rośliny, by, przebiegłszy cykl życia, przestać istnieć. To samo zjawisko powtarza się raz po raz w królestwie nieorganicznem: skutkiem analizy i syntezy chemicznej znikają ciała dawne, a tworzą się nowe. Owszem, w niezmierzonej przestrzeni powstają z mgławic ciała niebieskie, a po miljonach lat rozsypują się w gruzy, dając początek innym słońcom, płanetom i księżycom.

Z faktów tych wnosimy słusznie, iż rzeczy tego świata są niekonieczne. Jakoż to, co nie istnieje zawsze, lecz powstaje i ginie, rodzi się i umiera — może nie być, czyli jest niekonieczne, przygodne; koniecznym bowiem zowiemy byt, który nie może nie być, a tem samem być musi [2]).

---

mym względem i dlatego domagają się koniecznie bytu bezwzględnie niezależnego czyli koniecznego, a tem samem stojącego poza członami szeregu. Zob. Reinhold, Die Gottesbeweise und ihr neuester Gegner, wyd. 2, Wergentheim bez r. w.

[1]) Por. H. Appelmans, Nécessité philosophique de l'existence de Dieu, wyd. 3, Paryż 1907, str. 21 i nn.

[2]) „Am einleuchtendsten" — dodaje Zimmermann (Der immergleiche Gott, Fryburg 1920, str. 64) — offenbart sich das Anderssein-

Jeśli zaś rzeczy świata są niekonieczne, to ich istnienie nie mieści się w ich istocie. Każda tedy z nich zależy w swem istnieniu od jakiegoś bytu, nietylko od niej wcześniejszego, lecz także koniecznego. Bo chociaż jedne rzeczy niekoniecznie pochodzą od drugich niekoniecznych a te drugie niekonieczne od trzecich niekoniecznych i t. d., przecież, cofając się wstecz, musimy dojść do jestestwa koniecznego, które już od innego nie pochodzi, lecz posiada istnienie mocą swej istoty [1]). Odwoływanie się do nieskończonego szeregu bytów niekoniecznych nic tutaj nie pomoże, jak nie pomogło przy zależnych przyczynach sprawczych. Krótko mówiąc, musi istnieć jakiś byt konieczny.

Na dotychczasowe wyniki powyższych dowodów powinien się zgodzić każdy, kto przyjmuje zasadę przyczynowości. Toż i wielu naszych przeciwników uznaje jakąś pierwszą przyczynę, jakiś byt konieczny, które w ich języku noszą nazwę bądź materji i siły, jak chcą materjaliści, bądź substancji, jak chce Spinoza, bądź absolutu, jak chce Fichte, bądź idei, jak chce Hegel, bądź czegoś niepoznawalnego, jak chce Spencer, bądź powszechnego bytu, jak chce Vacherot, bądź bytu nieświadomego, jak chce Hartmann, bądź woli

können der Welt am Uebel, denn dieses ist Nichtsein-sollendes, also gewiss Nichtsein-könnendes. Alle Fragen der Theodicee: Warum das Uebel? sind Zeugnisse, das die Welt anders sein könnte".

[1]) Nie potrzebuje zatem owo konieczne jestestwo pytać, jak chce Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2 wyd. Kehrbacha, Lipsk b. r., str. 482), samo siebie: „Lecz skądże ja jestem?" Podsuwać bytowi koniecznemu, czyli Bogu takie pytanie, znaczy mieszać zasadę przyczynowości (wszystko, co się staje, ma swą przyczynę) z zasadą racji (nic nie jest bez racji). Stąd też nie można uważać Boga za przyczynę samego siebie *(causa sui)*, jak czyni Schell (Katolische Dogmatik, I, str. 237 i nn.): tylko to może być przyczyną sprawczą, co już istnieje. W twierdzeniu tedy, że Bóg jest przyczyną samego siebie mieści się oczywista sprzeczność. Natomiast Bóg jest racją samego siebie (*ratio sui*), o ile w Jego istocie mieści się zarazem Jego istnienie. Zob. Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen, Fryburg 1900, str. 133 i nn. Por. Sawicki, Die Gottesbeweise, Paderborn 1926, str. 116 nn.

świata, jak chce Wundt, bądź istniejącego we wszystkich rzeczach ducha, jak chce Haeckel, bądź „zasady wszelkiego życia i wszelkiej materjalności“, stawania się czyli ewolucji twórczej, jak chce Bergson. Mimo to wszystko, różnimy się zasadniczo od przeciwników: my twierdzimy, że pierwsza przyczyna wszechrzeczy (to samo należy powiedzieć o bycie koniecznym) jest transcendentalna, a więc różna od świata; oni utrzymują, że jest immanentna, czyli że się utożsamia albo z mnóstwem atomów czy elektronów lub sił, które w różnych ciałach różne tworzą układy, albo z jakiemś jednem podłożem, kryjącem się pod wszystkiemi zjawiskami przyrody.

Łatwo wszakże wykazać, że pierwsza przyczyna lub byt konieczny nie jest ani zbiorem ostatecznych składników materji, ani jednolitem podłożem zjawisk.

I tak pierwsza przyczyna nie jest zbiorem ostatecznych składników materji. Pierwsza bowiem przyczyna, jak widać z naszego dowodu, jest przyczyną niezależną, bezwzględną, działającą z siebie, posiadającą w sobie wszystkie warunki swego działania. Natomiast składniki, o których mowa, są najwidoczniej przyczynami zależnemi. W rzeczy samej podlegają one, jak świadczy nauka, determinizmowi, skutkiem którego żadna cząstka materji, żaden np. atom nie potrafi sam z siebie zmienić ani postaci, ani kierunku swego działania; zmiana taka może powstać jedynie dzięki zewnętrznej przyczynie. Tak samo błędem jest twierdzić, jakoby atomy były owym bytem koniecznym, którego istnienie wykazaliśmy w drugim dowodzie. Byt konieczny, mając w sobie powód swego istnienia, istnieje niezależnie od wszelkich warunków zewnętrznych. Czy można to powiedzieć o atomach? Nie. Atom może istnieć albo sam albo w łączności z innemi atomami; w tym drugim wypadku wchodzi w skład coraz innych ciał. Lecz żaden z tych stanów istnienia nie wynika z istoty atomu, a tem samem żaden nie jest konieczny; przeciwnie wszystkie zależą od rozmaitych czynników zewnętrznych. Zatem atomy nie są konieczne.

Z drugiej strony niepodobna przypuścić, żeby pierwszą przyczyną i bytem koniecznym była jedna substancja, przejawiająca się i rozwijająca w różnych rzeczach świata. Skoro pierwsza przyczyna i byt konieczny nie zależy istotnie od niczego, a tem samem posiada w sobie wszystkie warunki swego istnienia, przeto nie może podlegać żadnym zmianom, żadnemu rozwojowi. „Jeżeli absolut“ — zauważa dobrze Halleux [1]) — „nosi w sobie zawsze wszystkie warunki swego stanu wyższego, to jest rzeczą niedorzeczną przypuszczać, że istnieje choćby przez chwilę w innym stanie. Czy można pojąć byt, zaczynający istnieć w postaci niedoskonałej, gdy od niego samego zależy posiadanie doskonałości, której się domaga jego natura? Sprzeczność istniałaby na dnie tego bytu“. I naodwrót, rozwijający się byt musi być jestestwem zależnem. „Jeśli zarodek“ — mówi dalej tenże autor — „jest tylko zarodkiem, jeśli nie tworzy jeszcze ustroju doskonałego, to oczywiście dlatego, że nie posiada wszystkich części składowych. Przypuść w zarodku to wszystko, co stanowi roślinę, a będziesz miał roślinę, nie zarodek. Rzeczywiście, zarodek stanie się rośliną wtedy, gdy sobie przyswoi mnóstwo obcych pierwiastków. Jego tedy rozwój jest zawisły od wielu warunków, które istnieją poza nim i tworzą jego środowisko“. Słowem, byt bezwzględny nie może się rozwijać, a byt rozwijający się nie może być bytem bezwzględnym. Tymczasem owa substancja świata, którą przeciwnicy uważają za byt bezwzględny, za absolut, doskonali się według nich samych coraz bardziej: najpierw była bezładną masą, potem zaczęła się porządkować, później z nieświadomości przechodziła zwolna w świadomość, na końcu stała się doskonale świadomą. Więc jasne jest, że nie może uchodzić za byt bezwzględny. „Skoro substancja, o której mowa“, — rozumuje jeszcze Halleux — „posiada w sobie zawsze

---

[1]) Les preuves de l'existence de Dieu (Revue Neo-scolastique, 1907, str. 306 i nn.).

warunki organizacji i życia, dlaczego przechodziła najpierw przez stan bezładny? Dlaczego nie była zawsze zorganizowana i żyjąca? Podsuwacie jej istotną dążność do pewnego stanu, w którym ona rozwija całą swą energję; wszakże żadna przeszkoda zewnętrzna nie może udaremnić urzeczywistnienia tego stanu, bo chodzi o substancję bezwzględną, w której się mieści cała doskonałość bytu. I dlatego jeszcze raz pytam: czemu wasz absolut nie jest doskonały zawsze i pod każdym względem?“

Lecz może ów byt konieczny jest prawem, jednoczącem rzeczy niekonieczne, jak głoszą niektórzy panteiści. I to nie. Prawo bowiem, uważane przedmiotowo (o takiem jest tutaj niezawodnie mowa), mogłoby być bytem koniecznym jedynie wtedy, gdyby miało w sobie rację istnienia i własnego i tych wszystkich rzeczy, w których się iści. Tymczasem prawo wyprzedzają rzeczy, bo prawo jest stałym sposobem działania rzeczy, wchodzących w skład przyrody; istnieje ono dopiero wówczas, gdy rzeczy istnieją. Innemi słowy, prawo jest stałym stosunkiem między wielu rzeczami; lecz wszelki stosunek musi być późniejszy od swoich członów składowych, od których istotnie zależy i na których się opiera. Nadto wszelkie prawo jest niezrozumiałe bez prawodawcy. „Za prawami przyrody“ — wyznaje nawet monista Plate[1]) — „kryje się jakiś prawodawca“[2]).

Przedstawiłem dotąd dwa dowody na istnienie Boga: jeden oparty na przyczynowości sprawczej, drugi na niekonieczności bytów.

Zanim pójdziemy dalej, odpowiemy na zarzuty, postawione przeciw nim przez Schopenhauera, Spencera i J. S. Milla[3]).

---

[1]) Zob. Wasmann, Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin, Fryburg 1907, str. 70.

[2]) Por. E. Boutroux, De la contingence des lois de la nature, Paryż, 1874.

[3]) Zarzutom, skierowanym przeciw dowodom na istnienie Boga przez Kanta, poświęcimy cały rozdział następny.

A. Schopenhauer widzi w dowodzie kosmologicznym błąd logiczny, który napełnia wstrętem do wszelkiej teologji nawet gimnazjalistę ukończonego. Wiadomo, że według prawideł logiki ze stwierdzenia racji wynika stwierdzenie następstwa, lecz że ze stwierdzenia następstwa nie wynika stwierdzenie racji. Według Schopenhauera dowód kosmologiczny wnosi właśnie z następstwa o racji, a więc jest paralogizmem.

Zaczepiono tutaj nasze dowody skutkiem pomieszania z sobą — oczywiście całkiem mylnego — dwóch porządków: ontologicznego i logicznego. W pierwszym racja wyprzedza następstwo tak samo, jak przyczyna wyprzedza skutek; toż i w naszym wypadku najpierw jest bezwzględna przyczyna i byt konieczny, a potem dopiero są przyczyny podporządkowane i skutki niekonieczne. Czy jednak z istnienia racji wypływa bezwarunkowo istnienie następstwa? Nie. Osoba A np. jest ojcem osoby B, lecz istnienie A nie pociąga za sobą koniecznie istnienia B i dlatego osoba A istniała, chociaż nie było jeszcze osoby B. Inaczej przedstawia się rzecz w porządku logicznym, t. j. w porządku naszego poznania. Jeżeli stwierdzę istnienie B, muszę też, zgodnie z prawidłem logiki, stwierdzić istnienie A; B jest wówczas racją — A następstwem. Słusznie więc w dowodzie kosmologicznym z istnienia świata (racja) wnioskujemy o istnieniu Stwórcy (następstwo).

Przejdźmy do zarzutu Spencera! Najwyższa przyczyna czy byt konieczny — powiada twórca dzisiejszego agnostycyzmu — istnieje z siebie. Lecz „istnienie z siebie oznacza koniecznie istnienie bez początku, a utworzyć sobie pojęcie istnienia z siebie — to utworzyć sobie pojęcie istnienia bez początku. Żadnym wszakże wysiłkiem umysłowym nie możemy tego uczynić. Pojęcie istnienia w nieskończonym czasie przeszłym mieści w sobie pojęcie nieskończonego czasu przeszłego, który jest niemożliwy“ [1]).

[1]) First principles, Londyn 1904, str. 23.

Nieskończona przeszłość nie daje się pojąć. Oto twierdzenie, z którego Spencer dochodzi do wniosku, że istniejący z siebie byt jest urojeniem. Ile w powyższem twierdzeniu mieści się prawdy? Przez nieskończoną przeszłość można rozumieć albo czasowe następstwo zmian, które w przeszłości nie miały początku, albo wieczne trwanie, wykluczające nietylko początek, lecz i wszelką zmianę. Pojęcie nieskończonej przeszłości w pierwszem znaczeniu, czyli nieskończonego czasu przeszłego, zawiera w sobie niezawodnie niejedną trudność; w oczach filozofów, którzy nie uznają możliwości mnóstwa nieskończonego, ciągnące się bez początku następstwo zmian jest nawet rzeczą bezwzględnie niemożliwą. Inaczej atoli przedstawia się sprawa, gdy chodzi o wieczne trwanie bytu, który nie ulega żadnym zmianom, a tem samem nie istnieje w czasie. Pojęcie takiego trwania jest wprawdzie z powodu ograniczenia naszego umysłu bardzo niedoskonałe, lecz nikt nie potrafi wykazać, że mieści w sobie sprzeczność. Słowem, co innego nieskończony czas, a co innego wieczność: o możliwość pierwszego wolno się spierać — druga nietylko może, ale musi przysługiwać najwyższej przyczynie.

Inną sprzeczność widzi Spencer, jak przed nim widział Mansel, w pojęciu pierwszej przyczyny. Przyczyna taka jako nieskończenie doskonała musiałaby być bezwzględna. Wszelako żadnej przyczynie nie może przysługiwać bezwzględność, bo przyczyna z istoty swej odnosi się do skutku. Stąd przyczyna i absolut wykluczają się wzajem. Można wprawdzie — powtarza dalej za Manslem Spencer — powiedzieć, że to, co zowiemy pierwszą przyczyną, istniało najpierw samo w sobie i później dopiero stało się przez działanie przyczyną, lecz przypuszczeniu temu sprzeciwia się nieskończoność rzeczonej przyczyny: nieskończony byt nie może stawać się czemś, czem nie był przedtem [1]).

Cały ten zarzut jest tylko bałamutną grą wyrazów. Rozum nasz, przebiegając szereg zależnych przyczyn, zatrzy-

[1]) Dz. przyt., str. 29.

muje się, jak widzieliśmy, słusznie przy pierwszej, t. j. bezwzględnej czyli niezależnej, jako takiej, która tłumaczy istnienie przyczyn zależnych. Niema tedy żadnej sprzeczności między bezwzględnością a pierwszą przyczyną. Dalej nietylko można przypuścić, ale trzeba uznać jako rzecz oczywistą, iż byt zowie się formalnie przyczyną wtedy, gdy sprawia skutek; przedtem nie zasługuje na tę nazwę. Gdyby więc Bóg nie powołał do bytu żadnego stworzenia, żaden język nie nazywałby Go przyczyną. Z tego jednak nie wynika, żeby, stworzywszy świat, stał się czemś, czem nie był, bo czyn stwórczy, uważany w sobie, jest równie wieczny, jak istota boża. Innemi słowy, stosunek między Bogiem a stworzonym przezeń światem jest rzeczywisty wyłącznie ze strony świata, t. j. opiera się jedynie ze strony świata na rzeczywistej podstawie; natomiast Bóg odnosi się do świata tylko logicznie. Jakoż przez akt stwórczy świat przechodzi z nicości do istnienia, ale Bóg nie zmienia się wewnętrznie, podobnie jak przez poznanie nasze nie zmienia się wewnętrznie przedmiot tegoż poznania, chociaż my się zmieniamy.

Mill [1]) rozpoczyna krytykę dowodu kosmologicznego od jego streszczenia słowami: „Wszystko, co znamy (tak się dowodzi), ma przyczynę i zawdzięcza jej swe istnienie. Jak tedy świat, oznaczający zbiór tego wszystkiego, co znamy, mógłby nie mieć przyczyny?“ Potem czyni następującą uwagę: „Doświadczenie, poprawnie wyrażone, nie mówi, że wszystko, co znamy, bierze swe istnienie od przyczyny, lecz tylko że każdy wypadek albo każda zmiana pochodzi od jakiejś przyczyny... To, co w pewnym przedmiocie zaczyna istnieć, tworzy w nim zmienny czynnik przyrody, kształt zewnętrzny i własności, zależne od mechanicznych lub chemicznych kombinacyj jego części składowych. Jest też w każdym przedmiocie inny i to stały czynnik, mianowicie swoista pierwiastkowa substancja albo substancje, z których się składa przedmiot,

[1]) Essais sur la religion, tłum. franc. Cazelles'a, wydanie 4, Paryż 1901, str. 131 i nn.

i tkwiące w nich własności. Nie wiemy, czy te rzeczy zaczynają istnieć: w zakresie ludzkiego poznania nie posiadały one żadnego początku, a tem samem żadnej przyczyny, chociaż same są przyczynami lub współprzyczynami każdego bytu, który powstaje. Doświadczenie zatem nie dostarcza żadnych oczywistych dowodów, ani nawet analogij, któreby usprawiedliwiały rozciągnięcie naszego uogólnienia na to, co jest widocznie niezmienne — uogólnienia, opartego jedynie na naszej obserwacji rzeczy zmiennych".

Najpierw żaden poważniejszy autor nie przedstawił dowodu kosmologicznego w tak niedołężnej i wadliwej formie, jaką mu Mill nadał. Po wtóre nie ulega wątpliwości, że przejawiająca się w rozmaitych przedmiotach „pierwiastkowa substancja", jakakolwiek jest jej istota, musi mieć przyczynę sprawczą. Wynika to z tego, cośmy powiedzieli wyżej [1]) o zależności i zmienności tak ostatecznych składników materji, jak ostatecznego podłoża wszelkich zjawisk przyrody. W rzeczy samej chociaż substancja, o której mówi Mill, według uznanego powszechnie prawa stałości materji i energji nie zmienia się ilościowo, wszelako podlega ustawicznym zmianom przynajmniej o tyle, że przedstawia się w coraz innej postaci. Jest tedy bytem niekoniecznym i dlatego tylko w jestestwie koniecznem, jako w swej bezwzględnie niezależnej przyczynie, znajduje wytłumaczenie. Wprawdzie nikt z ludzi nie był świadkiem powstania tej pierwiastkowej substancji, lecz zasada przyczynowości nie zna żadnych wyjątków: byt niekoniecznie mógł powstać jedynie przez przyczynę sprawczą.

Godzien jest też wzmianki inny zarzut Milla, skierowany przeciw pierwszej przyczynie. „Konieczne znamię" — pisze pozytywista angielski [2]) — „działania przyczynowego w zakresie naszego doświadczenia jest to, iż przyczyny tak samo, jak skutki, miały początek w czasie i same są skutkami. Zdaje się tedy, że nasze doświadczenie, zamiast dostarczyć

[1]) Str. 57 i n.

[2]) Dz. przyt., str. 133.

dowodu na korzyść pierwszej przyczyny, raczej się jej sprzeciwia i że prawdziwa istota działania przyczynowego, o ile ono istnieje w granicach naszego poznania, nie daje się pogodzić z pierwszą przyczyną".

Prawda, że samo doświadczenie nie dowodzi istnienia pierwszej przyczyny. Lecz doświadczenie nie tworzy jedynego źródła naszego poznania. Gdyby tak było, Mill nie mógłby wystąpić z żadnym zarzutem przeciw dowodom na istnienie Boga. Wszelki bowiem zarzut opiera się na pewnych zasadach ogólnych, które nie są przedmiotem samego doświadczenia. Toż Boedder [1]), odpierając powyższe rozumowanie Milla, słusznie mu zarzuca przeoczenie różnicy między istotą działania przyczynowego a okolicznościami tegoż działania, znanemi z doświadczenia. Istota polega na tem, że pewien byt sprawia, iż drugi powstaje; do okoliczności zaś należy fakt, iż w przyrodzie każda przyczyna jest skutkiem innej przyczyny. Stąd ile razy jakiś byt się staje, tyle razy — i to z bezwzględną koniecznością — powstanie jego należy przypisać innemu bytowi. Natomiast fakt drugi nie jest bezwzględnie konieczny. Owszem, z bezwzględną koniecznością rozum prowadzi nas przez szereg zależnych przyczyn do przyczyny, która nie jest już skutkiem innej przyczyny, ale sama w sobie posiada rację istnienia.

Dwa tedy nasze dowody oparły się zwycięsko krytyce filozoficznej. Wobec tego możemy przystąpić do trzeciego, który zowie się fizyczno-teologicznym albo teleologicznym dlatego, że uzasadnia istnienie Bóstwa istnieniem porządku, czyli celowego urządzenia świata [2]).

Jest to bezsprzecznie dowód najstarszy i najprzystępniejszy, a według niektórych nawet najsilniejszy. Najstarszy,

[1]) Natural theology, wyd. 2, Londyn 1992, str. 160 i n.

[2]) Niektórzy nowi autorowie, np. Kneib (Handbuch der Apologetik, Paderborn 1912, str. 41 i nn.) i Sawicki (dz. przyt., str. 144 i nn.) rozróżniają tutaj dwa osobne dowody: nomologiczny, oparty na porządku świata, i teleologiczny, oparty na celowości. Sądzimy, że te dwie rzeczy: porządek i celowość łączą się nierozdzielnie razem.

bo — że pominiemy księgi Rig Wedy i Zend-Awesty oraz Biblję — sięga czasów Anaksagorasa, który pierwszy z filozofów starożytnych uznał rozum za przyczynę porządku, istniejącego w świecie; *πάντα διεκόσμησε νόος* — oto teza wielkiego mędrca z Klazomen. Najprzystępniejszy, bo zrozumie go łatwo nawet niewykształcony człowiek. Najsilniejszym możemy go nazwać o tyle, że nawet ci, którzy odrzucają inne dowody, albo schylają przed nim czoła albo przynajmniej go nie lekceważą.

Dowód teleologiczny, któremu z niezliczonem mnóstwem filozofów i przyrodników przyznaję nietylko prawdopodobieństwo, ale zupełną pewność, streszcza się w następującym sylogizmie: W świecie istnieje przedziwny porządek. Porządek ten może być dziełem tylko rozumu. Więc istnieje jakaś rozumna przyczyna, od której pochodzi porządek świata.

Zanim uzasadnię obie przesłanki sylogizmu, zaznaczę krótko, na czem porządek wogóle polega.

Do porządku trzeba najpierw wielu rzeczy, po wtóre zachodzącego między niemi następstwa w miejscu lub czasie, po trzecie pewnej zasady, która o tem następstwie rozstrzyga. Zasada albo zależy od celu rzeczy uporządkowanych, albo tworzy cel, czyli to, dla czego rzeczy są uporządkowane. Skoro zaś rzeczy są uporządkowane dla jakiegoś celu, przeto porządek zowie się słusznie celowością. Rozróżniamy dwojaki porządek: statyczny (estetyczny) i dynamiczny. Uporządkowany np. zbiór monet lub książek przedstawia porządek pierwszy; porządek dynamiczny mamy wtedy, gdy np. kilku ludzi działa razem, by sprawić jeden skutek.

W przyrodzie — oto pierwsza nasza przesłanka — panuje porządek czyli celowość. Słowami temi stwierdzamy tylko czysto przyrodniczy fakt celowości, pozostawiając całkiem na uboczu filozoficzne pytanie, jaka ona jest: zamierzona, czy niezamierzona.

Porządek świata należy do faktów powszechnie uznanych. Świadczą o nim wymownie wszystkie bez wyjątku

nauki przyrodnicze, podziwiają go z zapałem mędrcy i uczeni, mówcy i poeci, znają najprostsi ludzie w każdem miejscu i w każdym czasie. Nie potrzeba długo śledzić tajemnic natury: wystarczy otworzyć oczy na chwilę, by w jej utworach odczytać przedziwny ład, niezrównane piękno i cudowną harmonję.

Rzućmy okiem na ziemię! Niezliczone prawa, rządzące zjawiskami fizycznemi, jak formą krystaliczną, stanem skupienia, ciążeniem, ciężarem gatunkowym, ruchem, światłem, ciepłem, dźwiękiem, elektrycznością i magnetyzmem, tudzież zjawiskami chemicznemi, np. powinowactwem chemicznem, stałemi stosunkami ciężarowemi i wielokrotnemi[1]) — składają dowód na rzecz porządku w świecie nieorganicznym[2]). Przejdźmy do organicznego! Oto trawa i robak u stóp naszych. W tej trawie niepozornej tyle rozmaicie urządzonych części, tyle delikatnie zbudowanych narządów, z których każdy odpowiada swemu przeznaczeniu: jeden ssie życiodajne soki z ziemi, zostawiając na boku substancje szkodliwe, drugi chłonie i oddaje napowrót powietrze, trzeci rozprowadza po ustroju zaczerpnięty pokarm, czwarty zapładnia kwiaty, piąty tworzy nasiona, szósty wysyła je wdal, by nie zginęły w cieniu i t. d. i t. d. Ileż cudów odsłania dzisiejsza nauka w każdym z tych lub im podobnych narządów! Ich budowa jest tak sztuczna, a czynności tak celowe, że niektórzy botanicy, nie chcąc uznać Stwórcy, albo ubóstwiają wprost naturę, albo, jak np. M. Maeterlinck, przypisują niezwykłą mądrość samym roślinom. Niemniejsze dziwy spotykamy w ustroju robaka, który nietylko żyje, jak roślina, lecz także czuje i porusza się z miejsca na miejsce. Cóż dopiero powiedzieć o organizmie zwierząt wyższych i człowieka! Zdumiewamy się nad cudownem urządzeniem

[1]) Azot np. tworzy z tlenem pięć związków, w których na ten sam ciężar (14 części) azotu przypadają stopniowo następujące ciężary tlenu: 7·94, 2×7·94, 3×7·94, 4×7·94, 5×7·94.

[2]) Zob. Nys, Cosmologie, wyd. 4, 2 t., Lowanjum 1928, t. II, str. 322 i nn.

najrozmaitszych układów: oddychania, trawienia, obiegu krwi, rozradzania, układu nerwowego, mięśniowego i kostnego. Każdy z nich jest arcydziełem przyrody, którego badaniu niejeden uczony poświęcił cały swój żywot.

Osobno godzi się przypomnieć celowość narządów zmysłowych, a mianowicie ucha i oka. Wiadomo, że w skład ucha wchodzą: małżowina, przewód słuchowy, bębenek, młoteczek, kowadełko, strzemionko, okienka, a w t. zw. błędniku ślimak. Jeżeli każda z tych części zasługuje na to, żeby się nad nią zastanowić, to najwięcej ostatnia, przypominająca kształtem skorupę ślimaczą. W ślimaku odkrył sławny anatom Corti dziwnej budowy błonę. Jest to rodzaj harfy mikroskopijnej, złożonej z kilku tysięcy strun, z których prawdopodobnie każda łączy się zapomocą osobnej niteczki z nerwem słuchowym. Długość największej struny wynosi pół milimetra, najmniejszej $^1/_{20}$ mm; tamta wydaje ton najniższy, ta — najwyższy. Wobec tego nie potrzeba długo tłumaczyć, jakie jest przeznaczenie narządu Cortiego. Znana to rzecz, że jeżeli z dwóch jednakowo nastrojonych strun wprawimy w ruch jedną, natenczas druga zacznie sama drgać *unisono*. Głosy tedy przyrody znajdują oddźwięk w stosownych włóknach rzeczonego narządu, które odpowiadają nietylko tonom oktaw, lecz także niezliczonym prawie interwałom, pośredniczącym pomiędzy tonami. W ten sposób słuch odtwarza i natężenie i wysokość i barwę i harmonję i rozdźwięk tonów. Jakżeż więc nie podziwiać tego arcyzmyślnego narzędzia muzycznego, które nam przyroda włożyła do ucha? — Niemniejsze pochwały należy oddać oku, nad którem już starożytność się unosiła.

Chociaż zaś każdy doskonały ustrój składa się z wielu różnych części, narządów i układów, a każda znowu część z niezliczonego mnóstwa rozmaitych komórek (liczbę komórek ciała ludzkiego podają niektórzy na 800 miljardów), przecież wszystkie te składniki wspierają się i pracują dla dobra całości. Co więcej, między częściami ustroju istnieje

taka współrzędność organiczna, że zmiana w jednej z nich pociąga za sobą zmianę w częściach innych. „Wszelkie jestestwo zorganizowane“ — pisze Jerzy Cuvier — „tworzy pewną całość, pewien układ zamknięty, którego wszystkie części odpowiadają sobie wzajem i współuczestniczą w tej samej czynności... Żadna z tych części nie może się zmienić, żeby się także inne nie zmieniły, a tem samem każda z nich, wzięta osobno, wskazuje i daje wszystkie inne“ [1]).

Jeżeli to wszystko dowodzi celowości przyrody, to jeszcze więcej głoszą ją rozwój i zachowanie jestestw żyjących. Jestestwa te albo są komórkami, albo powstają z komórek. W tym drugim razie macierzysta komórka bywa często tak mała, iż można ją zobaczyć tylko przez mikroskop. A jednak, dzięki ustawicznemu podziałowi, tworzą się z niej stopniowo najrozmaitsze części doskonałego ustroju, który nieraz w najdrobniejszych szczegółach naśladuje organizm rodziców. „Jaje“ — powiada Klaudjusz Bernard [2]) — „jest bezwątpienia najdziwniejszym z wszystkich czynnikiem, bo ono wytwarza cały organizm“. Jak zaś powstały w ten sposób ustrój, wymieniając ustawicznie zużytą materję swego ciała i goiąc zadane sobie rany, dąży do jak najdłuższego zachowania własnego życia, tak też dba o uwiecznienie swego rodu i dlatego wydaje na świat potomstwo, należące stale do tego samego gatunku.

W rozwoju i zachowaniu ustrojów zasługuje na osobną wzmiankę jeden charakterystyczny objaw: ustawiczna praca dla przyszłości. Owoc, zaledwie się zawiązał, a już tworzy w swych komorach nasiennych pestki, z których ma kiedyś wyróść nowa roślina. W zarodku zwierzęcym powstają nogi, płuca, oczy i uszy, choć zwierzę dopiero po upływie dłuższego czasu będzie mogło chodzić, oddychać, widzieć i słyszeć.

[1]) Zob. Farges, L'idée de Dieu, Paryż 1894, str. 157.
[2]) De la physiologie générale, Paryż 1872, str. 155.

Oto parę okazów porządku bezwzględnego, zwanego także celowością immanentną czyli wnętrzną. Obok niego istnieje w naturze porządek względny, odnośny (celowość zewnętrzna), polegający na tem, że jedne utwory przyrody są przystosowane do drugich, albo że jedne działają na korzyść drugich. Nad głowami widzimy pogodną nocą tysiące gwiazd złocistych. To olbrzymie słońca, planety i księżyce, biegnące w niezmierzonej przestrzeni z niesłychaną prędkością. Księżyce krążą około planet, planety około słońc, słońca zaś około innych słońc centralnych. We wszystkich zaś tych ruchach panuje taka prawidłowość, że astronom potrafi na parę wieków przepowiedzieć z największą dokładnością czas, w którym pewna gwiazda ukaże się w ściśle oznaczonem miejscu niebieskiego stropu [1]). W świecie organicznym budowa np. oka odpowiada doskonale naturze światła. Pewne kwiaty są tak zbudowane, że ile razy pszczoła wchodzi do ich korony dla zebrania miodu, tyle razy musi otrzeć swój grzbiet o pyłek pręcików; usiadłszy potem na innym kwiecie tego samego gatunku, składa bezwiednie pyłek na znamię słupka, wskutek czego następuje zapłodnienie rośliny. Zielone części roślin, wystawione na słońce, oddają powietrzu tlen, bez którego życie zwierząt byłoby niemożliwe. Owszem, niezliczone węzły kojarzą razem wszystkie królestwa przyrody. Roślina bowiem potrzebuje do życia minerału, zwierzę — rośliny, zwierzęta wyższe potrzebują roślin i zwierząt niższych. Wszystkie wreszcie jestestwa

[1]) Co więcej, „nawet proch, który depcemy nogami, składa się“ — jak powiada Balfour (cytat według L. Murat, L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines, wyd. 3, Paryż 1910, str. 176) — „z niezliczonych systemów uporządkowanych“. Dzisiejsza fizyka i chemja dochodzą do wniosku, że każdy atom — to świat tak samo celowo urządzony, jak układ planetarny. Atom bowiem jest utworzony z jądra środkowego, około którego krążą po różnych orbitach setki, nieraz setki tysięcy ciałek, zwanych elektronami. Zob. Le Bon, L'évolution de la matière, Paryż 1920, str. 221 i i nn.; T. Wulf, Lehrbuch der Physik, Fryburg 1926, str. 407 i nn.

wspierają się nawzajem, pracując ustawicznie dla dobra całości. Stąd prócz szczegółowego porządku bezwzględnego i względnego istnieje w przyrodzie powszechny porządek względny [1]).

Słowem, w świecie iszczą się w najwyższym stopniu ład i harmonja; nazwa kosmosu, nadana mu przez Pitagorasa, jest zupełnie usprawiedliwiona.

Dodajmy, że porządek świata przedstawia się jako zjawisko stałe. Wprawdzie rzeczy się zmieniają ustawicznie, wprawdzie jedne następują bez przerwy po drugich, ale typy, prawa, środki i cele pozostają w naturze te same.

Sądzę, że to, co rzekłem, wystarczy do uzasadnienia większej przesłanki naszego dowodu. Podane przykłady, acz nie wyczerpują olbrzymiego materjału [2]), świadczą wszakże dostatecznie o panującym w świecie porządku. Toż i większość przeciwników godzi się na tę prawdę, przedewszystkiem w zakresie ustrojów. „Pierwsze nazwiska“ — powiada R. Francé [3]) — „na polu biologji, anatomji i medycyny nie wstydzą się uznać celowości objawów życiowych“.

Czy wszystko bez wyjątku jest w naturze należycie uporządkowane, czy niema w niej ani jednego urządzenia niepotrzebnego lub szkodliwego? Dowód nasz nie zależy od

[1]) Porządek bezwzględny znamy lepiej, aniżeli odnośny. Wiemy np., że narządy i czynności pająka, muchy, żmii mają za cel zachowanie i rozmnożenie tych zwierząt, ale nie wiemy dobrze, poco w przyrodzie istnieją pająki, muchy i żmije. Może nawet istnieć celowość wnętrzna bez zewnętrznej: gdy nie było jeszcze na ziemi życia zwierzęcego, rośliny osiągały tylko cel wewnętrzny.

[2]) Więcej ciekawych szczegółów znajdzie Czytelnik w „Apologetische Vorträge“, zesz. 2, M. Gladbach 1907, str. 70—118. Zob. także J. Nusbaum, Idea ewolucji w biologji, Warszawa 1910, str. 339—376. Bardzo obszernie i gruntownie przedstawia celowość świata nieorganicznego i roślinnego L. Murat w przytoczonem przed chwilą dziele.

[3]) Das Leben der Pflanze, 3 t., Stuttgart 1905—1908, t. 1, str. 344.

odpowiedzi na to pytanie [1]). Wystarczy niewątpliwy fakt, że celowość jest wogóle stałem prawidłem, kierującem zjawiskami świata.

Porządek przyrody — tak opiewa nasza niniejsza przesłanka — jest dziełem rozumu.

Nie twierdzę, jakoby każdy bez wyjątku porządek domagał się koniecznie i na pewno przyczyny rozumnej. Jakiś nader prosty układ, np. krzyż, trójkąt lub kwadrat może być dziełem przypadku. Gdyby jednak kto z nas, wszedłszy do pokoju, zobaczył na stole figurę z zapałek, przedstawiającą znane twierdzenie Pitagorasa, jestem przekonany, żeby bez wahania przypisał ułożenie figury człowiekowi, pojmującemu jej znaczenie. Owóż tem bardziej należy powiedzieć, że porządek świata jest obmyślony i zamierzony przez jakiś potężny rozum. Lecz na czemże opiera się ten sąd, który bez długiego rozważania wygłasza każdy szczery i nieuprzedzony człowiek?

Najpierw na doświadczeniu. Ono nas uczy, że wszelki sztuczniejszy porządek jest owocem umysłu. Stąd, widząc np. zegarek, dom lub książkę, twierdzimy apodyktycznie, że zegarek pochodzi od zegarmistrza, dom od budowniczego, a książka od autora; niema zegarka, niema domu, niema książki, któreby powstały przez działanie ślepych sił materjalnych. Wiemy też z doświadczenia, iż większy porządek domaga się większej inteligencji: nie każdy cieśla, który buduje proste chaty, potrafi postawić wielkopańską willę; nie każdy mechanik wymyśli samochód lub chronometr, który wskazuje dni tygodnia i miesięcy, sam się reguluje przy zmianie ciepła i wilgoci, a przez cały rok nie zboczy ani na minutę od czasu astronomicznego. Cóż z tego wynika? To, że istniejący w świecie porządek należy również odnieść do przyczyny rozumnej. Jeżeli ten porządek nie dowodzi rozumu, chciałbym wiedzieć, czego mu do tego jeszcze brakuje. Ale porządek świata przewyższa niepomiernie porządek

[1]) W istocie niema w naturze żadnych dysteleologij. Zob. moją Kosmologję, ogólną, Warszawa 1907, str. 203 i nn.

dzieł ludzkich, skoro przyroda nietylko uczy nieraz człowieka, jakich należy użyć środków, by dojść najprędzej i najłatwiej do celu, lecz także tworzy rzeczy, wobec których najpotężniejszy genjusz ludzki czuje się bezsilnym. Z tego wypływa drugi wniosek, że umysł, od którego pochodzi celowość przyrody, musi być nierównie doskonalszy od rozumu naszego.

Zaprawdę, jeśli trzeba rozumu, by odrysować jaki taki kwiat, by zrobić model oka lub ucha, to tem bardziej trzeba go do uczynienia żywego kwiatu lub żywego ucha i oka. Jeśli bez rozumu niepodobna poznać praw przyrody, które świadczą o porządku, to tem bardziej niepodobna bez rozumu tych praw ustanowić, bo każdy chyba przyzna, że pierwsze jest nieporównanie łatwiejsze, niż drugie [1]).

Zarzucano wszakże już nieraz za Kantem, że odwoływanie się do dzieł ludzkich dla wytłumaczenia porządku przyrody jest tylko analogją i dlatego nie przynosi pewności: choć celowe dzieła ludzkie pochodzą od rozumu, nie wynika z tego, żeby celowość przyrody musiała mieć swe źródło w rozumie. Prawda, odpowiadamy na to, wniosek analogiczny daje zwyczajnie tylko prawdopodobieństwo. Opiera się bowiem na zasadach: te same przyczyny pociągają za sobą te same skutki, a te same skutki pochodzą od tych samych przyczyn; różnym przyczynom odpowiadają różne skutki. Te zaś zasady przypuszczają częste wyjątki, gdyż, jak doświadczenie poucza, ta sama przyczyna może sprawić różne skutki, a ten sam skutek może wynikać z różnych przyczyn. Jeśli atoli zachodzące między rzeczami podobieństwo jest doskonałe, jeśli jednakowe skutki mogą mieć tylko tę przyczynę, którąśmy poznali w jednym z analogicznych

[1]) „Es ist zweierlei“ — powiada słusznie Wigand (Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, 3 t., Brunszwik 1874—1877, t. II, str. 161) — „ein Musikstück spielen und dasselbe komponieren, — den Pythagoreischen Lehrsatz verstehen und denselben entdecken, — kurz einem Gedanken nachdenken und denselben selbst schaffen“.

wypadków, natenczas analogja wkracza w dziedzinę pewności. Nie wątpimy np., że zwierzęta czują (widzą, słyszą, doznają bólu i t. d.) podobnie, jak ludzie. Otóż ta pewność opiera się jedynie na analogji, t. j. na tem, że one mają narządy zmysłowe, podobne do naszych, i że wykonywają pewne ruchy, podobne do tych, które my wykonywamy skutkiem wrażeń zmysłowych. Jeszcze więcej jesteśmy pewni, że inni ludzie mają rozum; wszelako i ta prawda daje się udowodnić jedynie z pomocą analogji. Zatem analogja przynosi niekiedy pewność. Przynosi ją i w naszym wypadku. Podobieństwo bowiem między zamierzonemi dziełami ludzkiemi a utworami przyrody jest pod względem celowości zupełne. Wprawdzie składowe części pierwszych nie posiadają tej samorzutnej dążności do tworzenia uporządkowanego układu, która znamionuje składowe części drugich (powiększa to zresztą wartość naszego dowodu), atoli w obu wypadkach widać, że kombinacja związanych w całość części zmierza do pewnego celu. Z drugiej strony tylko rozumem można wytłumaczyć celowe urządzenia natury; uciekanie się do innych przyczyn, a mianowicie do przypadku, jest — jak zobaczymy dokładniej za chwilę — bez wartości.

Na korzyść powyższej analogji przemawia także metoda naukowa. Poleca ona przypisać zjawisko pewnego gatunku sile, która okazała się jego przyczyną kiedy indziej. Stąd fizyk, przekonawszy się niewątpliwie, że przyrost ciepła podnosi słup rtęci w termometrze, nie będzie szukał przyczyny tego zjawiska, gdziekolwiek je zauważy, poza ciepłem. Podobnie astronom, gdy widzi zaćmienie księżyca, nie powołuje się na żaden wpływ ukryty i tajemniczy: on wie dobrze, że jak w wielu innych wypadkach sprawdzonych, tak i w tym, zaćmienie powstało przez to, iż ziemia zajęła chwilowo miejsce między słońcem a księżycem. Dlatego, choćby sto razy był świadkiem zaćmienia księżyca, odniósłby je zawsze do tej samej przyczyny. Zastosujmy tę metodę, którą każdy musi pochwalić, do naszego zagadnienia! Chodzi o wy-

jaśnienie istnlejącego w świecie porządku. Doświadczenie nas uczy, że urządzenia celowe są dziełem rozumu; natomiast nie znamy ani jednego wypadku, żeby jakiś bardziej złożony porządek był skutkiem innej przyczyny. Wobec tego jesteśmy, jak sądzę, uprawnieni do wniosku, że porządek kosmiczny trzeba odnieść do przyczyny rozumnej.

Po wtóre możemy uzasadnić mniejszą przesłankę niezależnie od wszelkiej analogji.

Obecny porządek przyrody nie istniał zawsze. Powstał tedy, a powstał albo przypadkiem, albo dzięki zamiarowi jakiejś rozumnej przyczyny. Dla innego przypuszczenia miejsca niema, ponieważ przypadkowo dzieje się to, co nie pochodzi z zamiaru [1]). Lecz porządek przyrody nie jest dziełem przypadku. Między przyczyną bowiem a skutkiem musi zachodzić proporcja, t. j. skutek nie może być doskonalszy, aniżeli przyczyna; przeciwnie od przyczyny pochodzi wszelka doskonałość skutku. Tymczasem przypadek nie mieści w sobie doskonałości, przysługującej porządkowi świata. Aby się o tem przekonać, wystarczy porównać znamiona tegoż porządku ze znamionami przypadku. Porządek świata objawia się w niezliczonych postaciach jako fakt prawidłowy, stały i dający się zgóry przewidzieć, gdy przypadek jest z istoty swej zjawiskiem rzadkiem, wyjątkowem, niespodziewanem i nieobliczalnem. Więc porządek świata nie może być utworem przypadkowym. Kto go przypadkowi przypisuje, ten mówi, że ład wypływa z nieładu, większe z mniejszego, wyższe z niższego, doskonalsze z mniej doskonałego, a tem samem przeczy zasady przyczynowości. Wobec tego pozostaje druga alternatywa: porządek przyrody pochodzi od przyczyny rozumnej.

Nadto w celowem działaniu przyrody widać na każdym kroku ściśle związane z sobą fakty: dążenie do celu i pracę

[1]) Zob. E. Dennert, Naturgesetz, Zufall, Vorsehung, Hamburg bez r. w., str. 26 i nn.; 206. Zob. także K. Staab, Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900, Paderborn 1910, str. 111.

dla przyszłości. Pierwszy fakt polega na tem, że byt, któremu przyznajemy celowe urządzenie, zmierza do czegoś, czego jeszcze niema, a co zowiemy celem, tudzież używa środków, prowadzących do osiągnięcia tegoż celu. Wobec tego czynność działającego celowo bytu odbywa się niezaprzeczenie pod wpływem celu, do którego on zmierza; co więcej, cel wpływa na swe własne urzeczywistnienie. Otóż fakt ten daje się, bez popadnięcia w sprzeczność, wytłumaczyć jedynie w ten sposób, że cel idealny (rzeczywisty ma być dopiero osiągnięty) przyczynia się do powstania tego, do czego z pomocą środków rzecz zmierza. Atoli cel idealny jest niemożliwy bez rozumu, bo tylko rozum pojmuje cel jako cel, tudzież stosunek, zachodzący między celem a środkami. Bez rozumu niema również mowy o pracy dla przyszłości, gdyż znowu jedynie rozum może poznać to, co jeszcze nie istnieje i dopiero kiedyś nastąpi. W rzeczy samej bez rozumu niepodobna pojąć, dlaczego w jestestwach przyrody, pozbawionych wszelkiego poznania lub posiadających poznanie tylko zmysłowe, a więc odnoszące się do przedmiotów rzeczywiście istniejących i materjalnych, powstają urządzenia, które dopiero po pewnym, niekiedy długim, czasie okażą się pożytecznemi.

Dowód tedy teleologiczny nie jest tylko analogją, wziętą z dzieł ludzkich. Porządek i celowość domagają się z istoty swej rozumu jako przyczyny. „Teleologiczny dowód na istnienie Boga“ — powiada Braig [1]) — „jest tak samo, jak kosmologiczny, wnioskowaniem, prowadzącem na podstawie zasady przyczynowości do powodu utworów celowych, spostrzeżonych empirycznie w świecie, przyczem nie chodzi o liczbę spostrzeżeń“.

Ponieważ ateusze powtarzają raz po raz, że świat powstał ślepym trafem, przeto, chcąc jeszcze widoczniej wykazać niedorzeczność ich twierdzenia, powołujemy się także (za przykładem Königa, Gutberleta, Seidla, Liebmanna, T. Pescha i Merciera) na rachunek prawdopodobieństwa. Wiadomo, że

[1]) Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Stuttgart 1888, str. 149.

prawdopodobieństwo przypadkowego powstania jakiegoś układu wyraża się ułamkiem, którego mianownik oznacza liczbę wszystkich możliwych wypadków, a licznik wypadek korzystny. Jeżeli tedy kto zapyta, jak wielkie jest prawdopodobieństwo, że rzucając na stół kostkę, mającą ściany oznaczone liczbami od 1 do 6, otrzymam za pierwszym rzutem liczbę 5, odpowiem, iż prawdopodobieństwo, o którem mowa, równa się $^1/_6$; jeden bowiem jest wypadek korzystny, a możliwych tyle, ile ścian kostki, czyli sześć. Znacznie mniejsze będzie prawdopodobieństwo, żeby rzuty jużto dwóch równocześnie rzuconych kostek, jużto tej samej kostki, dwa razy rzuconej, przyniosły piątkę. Istotnie, prawdopodobieństwo otrzymania w ten sposób dwóch piątek równa się pomnożonemu przez siebie dawnemu ułamkowi, t. j. wynosi $^1/_{36}$. Widać z tego, że prawdopodobieństwo przypadkowego powstania porządku w pewnym układzie maleje ze wzrostem liczby jego członów. Jeśli tedy tworzących porządek członów będzie bardzo wiele, natenczas prawdopodobieństwo jego przypadkowego powstania będzie przedstawiał ułamek o tak wielkim mianowniku, że wartość ułamka zbliży się do zera. Tak np. prawdopodobieństwo, że 26 głosek abecadła ułoży się za pierwszym rzutem w zwyczajnym porządku alfabetycznym, pokazuje ułamek, mniejszy od jedynki, podzielonej przez czwórkę z 26 zerami!

Zastosujmy te uwagi do porządku przyrody! Laplace, rozważając w naszym układzie planetarnym zgodność orbit planetarnych z płaszczyzną rotacji słońca, oraz tożsamość kierunku dróg i obrotów, wykonywanych przez wszystkie ciała rzeczonego układu, obliczył, iż można się założyć więcej, niż dwieście tysięcy miljardów razy przeciw jednemu, że te fakty nie są dziełem ślepego przypadku. Dziś liczba ta jest nieporównanie większa, gdyż za czasów Laplace'a nie znano tylu planet i księżyców, ile ich znamy obecnie. Ale to dopiero jeden układ uporządkowany. Takich układów jest tyle, że żaden astronom nie potrafi ich zliczyć, a wiele z nich

posiada budowę nierównie sztuczniejszą, aniżeli nasz układ. Owszem, układy planetarne łączą się w zbiorowiska wyższego rzędu, które, jak się zdaje, tworzą znowu jedną uporządkowaną całość[1]). Jakżeż więc niesłychanie małe jest prawdopodobieństwo, że układy ciał niebieskich powstały przypadkiem! Jeśli zaś te układy zdumiewają nas swą przedziwną harmonją, to tem bardziej należy to powiedzieć o żywych ustrojach, a nawet ich poszczególnych narządach. Weźmy np. żywe oko! Ileż trzeba warunków, aby się urzeczywistniła ta kombinacja organiczna! Oto najważniejsze: Wchodzące w skład oka substancje muszą nietylko być zgromadzone na jednem miejscu, lecz także tworzyć niezliczone, a różnorodne komórki, z których są zbudowane twardówka, tęczówka, siatkówka i soczewka. Twardówka musi być w części przedniej wypukła i przezroczysta (rogówka); tęczówka opatrzona również zprzodu zwężającą się lub rozszerzającą (stosownie do ilości światła) źrenicą; siatkówka wyposażona delikatnemi włóknami nerwowemi, które kończą się w niej pręcikami i rozrzuconemi między niemi słupkami czyli czopkami, a wtyle oka tworzą nerw wzrokowy, łączący się z mózgiem: soczewka musi posiadać zdolność zwężania się w kierunku poziomym lub pionowym, jeżeli przedmiot ma być dobrze widziany w rozmaitych odległościach. Nadto, oko posiada na swej zewnętrznej powierzchni mięśnie, zapomocą których może się obracać na wszystkie strony. Wszystkie te części, do których należy dodać wiele innych, muszą być ułożone w pewnym porządku: siatkówka np. nie może zająć miejsca między twardówką a soczewką. Każda też z części musi być żywa i uzdolniona do ciągłego odżywiania się; owszem, muszą być zachowane wszystkie warunki zewnętrzne i wewnętrzne, od których zależy życie całego ciała, bo oko nie jest narządem samoistnym. I któż wobec tego przypuści, że oko powstało przypadkiem? A tych ócz tyle na świecie! Ileż zaś ustrojów, mających prócz wzroku

[1]) Zob moją Kosmologję, ogólną, str. 33.

jeszcze inne narządy zmysłowe i układy! Któż zliczy wogóle wszystkie organizmy, które dziś równocześnie żyją obok siebie, które od wieków odnawiają się bez końca? Cóż dopiero powiedzieć o liczbie elektronów? Co o liczbie atomów eteru, które mają być znowu składnikami elektronów? Ponieważ te liczby można w praktyce uważać za nieskończone, przeto prawdopodobieństwo przypadkowego powstania porządku w przyrodzie $= \frac{1}{\infty} = 0$. Innemi słowy, można się założyć nieskończoną ilość razy przeciw jednemu, że istniejący porządek świata powstał przez jakiś zamiar.

I niechaj nikt nie podejrzywa, jakoby powyższe rozumowanie było błędne dlatego, że przypuszcza w przyrodzie nagły i równoczesny zespół częściowych porządków, gdy porządki te mogły powstać zwolna i kolejno (najpierw w świecie nieorganicznym, potem roślinnym i zwierzęcym). Rachunek prawdopodobieństwa jest tutaj całkiem pewny, bo jego wynik nie zależy od tego, czy porządek zjawił się w świecie odrazu i w takiej pełni, jak go dzisiaj widać, czy też częściowo i stopniowo. Chcąc w jednym i drugim razie obliczyć prawdopodobieństwo przypadkowego powstania całego porządku, należy mnożyć przez siebie ułamki, wyrażające prawdopodobieństwa częściowych porządków [1]).

Ale tu staje przede mną zwolennik przypadkowego powstania świata i tak wywodzi za starymi epikurejczykami: Istniejący w świecie porządek jest jedną z możliwych kombinacyj atomów i dlatego powstał bez przyczyny rozumnej. Co więcej, powstał koniecznie. Wirujące bowiem w prze-

[1]) „Jak książka lub dzieło sztuki“ — powiada J. Reinke (Die Welt als Tat, wyd. 2, Berlin 1901, str. 459) — „tak i organizmy wyszły mojem zdaniem z pracy duchowej. A jak dla wysiłku duchowej pracy jest obojętne, czy książka była pisana powoli w wielkich odstępach czasu, czy powstała odrazu, tak też jednakowy musi być wysiłek rozumu kosmicznego bez względu na to, czy znany nam świat roślinny i zwierzęcy zjawił się w jednej chwili, czy przez powolny rozwój i powolne przemiany“.

strzeni atomy czyniły raz po raz nieskończenie wiele ślepych prób, których wyniki nie mogły się długo utrzymać, ponieważ brakowało im celowości. Ostatecznie wszakże musiała w nieskończonym czasie wyjść na odwiecznej loterji przyrody stała kombinacja celowa, na którą dziś patrzymy.

Całe to rozumowanie jest kubek w kubek podobne do następującego: Kombinacja atomów, wchodzących w skład dzieł, które przypisujemy żyjącym przed nami ludziom, jest jedną z możliwych kombinacyj tychże atomów. A więc powstała trafem bez ludzkiego rozumu. Owszem, wszystkie domy, pałace, świątynie, narzędzia, machiny, rzeźby, obrazy, książki, słowem wszystko, co uchodzi za owoc ludzkiej pracy, musiało powstać z poruszających się w przestrzeni atomów. Wprawdzie nie stało się to w jednej chwili, ale powoli. Atomy czyniły w nieskończonym czasie nieskończenie wiele prób coraz doskonalszych dopóty, dopóki nie złożyły przypadkiem tych utworów, które uważamy fałszywie za dzieła zmarłych pokoleń. Wszystkie tedy partenony greckie, wszystkie bazyliki rzymskie, wszystkie tumy średniowieczne, wszystkie Madonny Rafaela, wszystkie Boskie Komedje Dantów są koniecznym płodem ślepego trafu. Czy człowiek o zdrowym rozsądku da temu wiarę? Czy tego, któryby głosił takie zdania, nie zamkniętoby w zakładzie dla obłąkanych?

Wglądnijmy w szczegóły powyższego wywodu materjalistów! Powiadają, że obecny porządek świata zjawił się dlatego, że był możliwy. Ależ to sofizmat czystej wody. *A posse ad esse* — powiada logik — *non valet illatio.* Z tego, że coś może być, nie wynika jeszcze, iż jest rzeczywiście. Powiadają, iż atomy odbyły nieskończenia wiele prób w nieskończonym czasie. Lecz z jednej strony nic nie wiemy o takich próbach, z drugiej zaś przypadek, którego bronią przeciwnicy, nie da się pogodzić z próbami, bo wszelka próba łączy się zawsze z zamiarem osiągnięcia pewnego celu. Po wtóre dzisiejsza nauka — jak wykazałem w Kosmologji

ogólnej[1]) — prowadzi raczej do wniosku, że świat miał początek. Dowodzi bowiem z wielkiem prawdopodobieństwem za W. Thomsonem, Helmholtzem i Clausiusem, że t. zw. entropja wszechświata zmierza ustawicznie do pewnego *maximum*, czyli że po miljonach lat, skutkiem zamiany wszelkiej energji w ciepło, oraz równomiernego rozdzielenia się ciepła i ruchu we wszystkich ciałach, musi nastąpić wieczny zastój wszelkich procesów przyrody. Skoro zaś procesy te będą miały kiedyś koniec, nie ulega wątpliwości, iż miały niegdyś także początek[2]). Więc nie można mówić o wiecznej loterji świata. Choćby zresztą rzeszoto świata trzęsło się z swemi atomami w nieskończonym czasie, jeszczeby z tego nie wynikało, że obecny porządek światowy musiał się zjawić przypadkiem. Byłoby tak, gdyby każda możliwa kombinacja raz wyjść musiała. Lecz nie każda wyjść musi, bo im prostsza kombinacja, tem prawdopodobniejsza, i odwrotnie. Lecz obecna kombinacja świata jest, jak się rzekło, nieskończenie złożona i dlatego można się założyć nieskończą ilość razy przeciw jednemu, że nie wypadła ślepym trafem.

Czy jednak — zapyta kto — korzystny wypadek jest tylko jeden? Wszak atomy świata mogły się układać w rozmaitych porządkach. Można nawet przyjąć nieskończenie wiele uporządkowanych układów, a wówczas nietylko mianownik, ale i licznik ułamka, wyrażającego prawdopodobieństwo, będzie nieskończenie wielki, przez co ułamek będzie się równał nie zeru, lecz jedynce.

---

[1]) Str. 86 i nn.

[2]) Zob. nadto Balfour Stewart, Conservation of energy, § 210, str. 153; F. W. Hutton, The lesson of evolution, 1902, str. 9 i nn.; Ude, Monistische oder teleologische Weltanschauung? Grac 1907, str. 28 i nn.; Bergson, L'évolution créatrice, wyd. 8, Paryż 1911, str. 264 i nn.; Gutberlet, Der Kosmos, Paderborn 1908, str. 60 i nn.; Dressel, Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes (Stimmen aus Maria-Laach, 1909, str. 150 i nn.). Por. Schnippenkötter, Der entropologische Gottesbeweis, Bonn 1920; Sawicki, Die Gottesbeweise, str. 129 i nn.

Nawet w hipotezie — odpowiemy na to — nieskończenie wielu istniejących po sobie światów uporządkowanych niema żadnego prawdopodobieństwa, żeby jakiś uporządkowany świat mógł powstać przypadkiem. Wartość bowiem ułamka równa się jedynce tylko wtedy, gdy ułamek posiada formę $\frac{a}{a}$ lub $\frac{\infty}{\infty}$. Lecz nie ulega wątpliwości, iż przy przypadkowem powstaniu porządku światowego liczba korzystnych wypadków jest nieporównanie mniejsza, niżli liczba wszystkich wypadków możliwych. „W całym wszechświecie — są słowa Gutberleta[1]) — jest niezmiernie wiele atomów. Dalej mogą one rzeczywiście zajmować nieskończenie różne miejsca w nieskończonej przestrzeni. Każdy z nich może w każdej kombinacji zmienić swe miejsce nieskończoną iiość razy. Możliwych tedy kombinacyj jest nietylko w przybliżeniu, lecz rzeczywiście nieskończenie wiele, i to nietylko raz nieskończenie wiele, lecz nieskończenie wiele do potęgi... Jakkolwiek tedy licznik przedstawiającego prawdopodobieństwo ułamka okaże się nieskończenie wielkim, przecież mianownik jest nieskończony pod wielu względami i dlatego ułamek, wyrażający prawdopodobieństwo, równa się całkiem zeru, czyli równa się zeru pod wielu względami". A jeśli to rozumowanie ma siłę dowodową, gdy chodzi o jeden uporządkowany świat, to tem bardziej, gdy mowa o nieskończenie wielu istniejących kolejno tego rodzaju światach.

Dodajmy, że choćby istniał taki nieskończony łańcuch światów i choćby do pewnego stopnia i przy pewnych zastrzeżeniach można zrozumieć, iż porządek każdego świata poprzedniego był bezpośrednią przyczyną porządku każdego świata następnego, wszelako istnienie każdego poszczególnego świata, a tem bardziej całego nieskończonego łańcucha jest zgoła niezrozumiałe, jeśli się ostatecznie nie przyjmie stojącego poza niemi rozumu. Każdy bowiem z tych porząd-

[1]) Der Kosmos, Paderborn 1908, str. 247.

ków światowych jest niekonieczny i dlatego domaga się bezwarunkowo istnienia rozumnej przyczyny koniecznej.

Ale może zarzuci kto w myśl Bergsona [1]), że w świecie musi być zawsze jakiś porządek, ponieważ absolutny nieporządek nie daje się pojąć. — Najpierw przeczę temu, jakoby atomy świata musiały być w pewien sposób uporządkowane. Bo co innego uporządkowanie, a co innego rozłożenie w przestrzeni. Gdybym wszystkie książki, które mam w pokoju, wyrzucił na chybił-trafił na ulicę, niktby o nich wtedy nie powiedział, że są uporządkowane. Porządek domaga się z istoty swej pewnej zasady, która rozstrzyga o tem, że książki są tak, a nie inaczej rozmieszczone w przestrzeni. Po wtóre choćby wszelkie ułożenie atomów świata musiało być rzeczywiście uporządkowane, rozum domagałby się odpowiedzi na pytanie, dlaczego z pośród nieskończenie wielu światów możliwych istnieje ten, a nie inny. Innemi słowy, rozum widzi, że musi być przyczyna, która wszystkie możliwe światy odrzuciła, a istniejący wybrała.

Niebacznie tedy wielu powtarza, że od czasu jak Darwin wystąpił z hipotezą doboru przyrodzonego w walce o byt, porządek, czyli celowość natury daje się wyjaśnić czysto mechanicznym sposobem, t. j. niezależnie od wszelkiego zamiaru [2]).

[1]) Dz. przyt., str. 252 i nn.

[2]) Darwin stosował swą hipotezę jedynie do ustrojów. Nigdy bowiem nie twierdził, jakoby ona wyjaśniała zadowalająco celowe urządzenia wszechświata, owszem, nieraz temu przeczył. Niedługo przed śmiercią, jak świadczy jego ziomek Gerard (L'antico enigma e la sua nuovissima soluzione, przekł. Gemellego, Florencja 1906, str. 163), pisał do pewnej osoby, że takie tłumaczenie jego pojęć „jest potworną przesadą. Im więcej" — oto jego dalsze słowa — „rozważa się sprawę, tem więcej się okazuje, jak niezmierzona i upokarzająca jest niewiadomość człowieka. Jeżeli zastanawiamy się nad całym światem, to nasza myśl wzdryga się przed tem, żeby go uważać za wynik przypadku. Cała ta sprawa przedstawia się jako nierozwiązalna". Faktem wszakże jest, że niektórzy zwolennicy Darwina, jak np. spirytysta du Prel i prof. Albe rozciągają jego hipotezę i na

Niebacznie W. James[1]) twierdzi: „Co do dowodu (na istnienie Boga) z przyczyn celowych, to darwinizm go obalił". W rzeczy samej wszystko, co powiedzieliśmy wyżej i w dowodzie teleologicznym i w jego obronie, wyklucza darwinizm, o ile system ten opiera się na przypadku. Że jednak chodzi o sprawę wielkiego znaczenia, że niektórzy przeciwnicy chcą przy pomocy darwinizmu za wszelką cenę obalić nasz dowód, twierdząc za Vogtem, iż ta hipoteza wyrzuciła Stwórcę za drzwi, przeto dorzucimy jeszcze parę uwag.

Dobór naturalny w walce o byt polega, jak wiadomo, na tem, że pośród osobników tego samego gatunku, prowadzących zaciekły bój o miejsce, światło i żywność, odnoszą nad innemi zwycięstwo te, u których zjawiły się przypadkiem pewne korzystne, choćby bardzo nieznaczne, zboczenia, tudzież że osobniki zwycięskie, krzyżując się między sobą, przekazują korzystne zboczenia swemu potomstwu. Zjawisko to powtarza się ustawicznie, dopóki nie wyginą wszystkie niedołężne osobniki: ustroje pozostałe są wówczas najlepiej przystosowane do warunków życiowych. W ten sposób z mniej doskonałych gatunków roślinnych i zwierzęcych powstały z biegiem czasu coraz doskonalsze. Oto w paru słowach sławny pomysł Darwina!

Kto po raz pierwszy o nim słyszy, przypuszcza, że pewnie niejednokrotnie zauważono, jak dzięki walce o byt powstają w przyrodzie urządzenia celowe, jak pod jej wpływem ustroje nabywają stałych zalet, których przedtem nie posiadały. Ale gdzietam! W rzeczywistości nauka nie sprawdziła w naszych czasach takich okazów. „Nie znam dotychczas" — pisze głośny botanik wiedeński, R. von Wettstein — „ani jednego przykładu, któryby wykazywał rzeczywistość darwinizmu w ściślejszem znaczeniu na łonie natury"[2]).

przyrodę nieorganiczną; wszelka celowość świata tłumaczy się według nich doborem naturalnym.

[1]) L'expérience religieuse, tłum. Abauzit, Paryż 1906, str. 369.

[2]) Cytacja według Dennerta, Vom Sterbelager des Darwinismus, Neue Folge, Stuttgart 1906, str. 30.

Nawet Weismann, jeden z głównych wodzów tego systemu, zeznaje otwarcie: „Zjawisko doboru przyrodonego nie daje się wprost zauważyć“ [1]). Podobnie wyraża się inny zwolennik Darwina, Plate. Więc jakiem prawem twierdzą darwiniści, że niezliczone urządzenia celowe powstały niegdyś przez walkę o byt? Jakiem prawem podają nam przykłady, wzięte rzekomo z zamierzchłej przeszłości, których nikt nie był świadkiem, których istnienia nie można wykazać żadną indukcją, żadną analogją?

Co więcej, ta walka o byt, która ma być źródłem celowości, nie istnieje w takiej postaci, w jakiej ją przedstawiają skrajni ewolucjoniści i jakiej żąda hipoteza. Doświadczenie uczy, że tysiące ustrojów tego samego gatunku — o takie ustroje chodzi przedewszystkiem — żyje obok siebie w największej harmonji. Znany anarchista rosyjski, książę Piotr Kropotkin [2]), przyszedł na podstawie dłuższych badań do wniosku, iż zwierzęta, znajdujące się w trudnych warunkach życiowych, nietylko się nie zwalczają, lecz przeciwnie śpieszą sobie nawzajem z pomocą. Tylko wyjątkowo dzieje się inaczej. Wyjątkami byłyby np. morsy i szczury, lubo także wiadomo, że ślepe szczury doznają troskliwej opieki ze strony towarzyszy, z którymi żyją w jednej gromadzie.

Może przynajmniej walka z naturą, z trudnemi warunkami, głodem, zimnem, powodzią i t. p. przyczyniła się do powstania celowości? — I to nie. Doświadczenie wykazuje, że tego rodzaju katastrofy nie oszczędzają osobników dzielniejszych, tudzież że pozostałe przy życiu osobniki tak są w tych wypadkach osłabione, iż o postępie w rozwoju nie może być mowy.

Nie koniec na tem. Przypuśćmy na chwilę, że osobniki tych samych gatunków prowadzą między sobą ustawiczną

[1]) Vorträge über Deszendenztheorie, 2 t., Jena 1902, t. I, str. 66.

[2]) Gegenseitige Hilfe bei der Entwicklung, tłum. niem. Landauera, Lipsk 1904.

walkę na życie lub śmierć. Według hipotezy zwyciężają w walce te, u których się zjawiły zboczenia najkorzystniejsze, choć nieznaczne. Czy jednak takie minimalne zmiany mogą mieć w walce o byt jakie znaczenie? Albo co pomoże w walce o byt z innemi gatunkami, jeżeli zwierzęta (np. motyl *Kallima paralecta*), które kryją się przed okiem swych nieprzyjaciół przez t. zw. mimetyzm, czyli mimikrję, nie są odrazu dostatecznie podobne do swego otoczenia?

A dalej, czy zboczenia, jakiekolwiekby były, nie są już przed wszelką walką celowe, jeśli zapewniają zwycięstwo? Niezawodnie. Lecz w takim razie hipoteza przypuszcza zgóry fakt, który właśnie ma wytłumaczyć. Chodzi bowiem o to, skąd się wzięły na świecie urządzenia celowe. Toż nieraz powiedziano, że dobór naturalny może usunąć to, co jest bezcelowe, ale nie potrafi sprowadzić celowości [1]).

A kto uwierzy, że na świecie zjawił się przypadkiem pierwszy ustrój żyjący, pierwsza zarodź? Czemu dziś nigdzie nie powstaje życie w materji martwej? Kto uwierzy, że jakaś zarodź nabyła przypadkiem zdolności rozrodczej? Kto uwierzy, że zarodź, która spełniała tylko czynności życia roślinnego, przeszła przypadkowo i samorzutnie do istotnie różnej funkcji czuciowej? Czy może większe wyłonić się z mniejszego, albo czy może jakaś rzecz dać sobie to, czego nie posiada?

Kto uwierzy, że przez przypadkowe i nieznaczne zmiany ustrój zwierzęcy zdobył się po tysiącach czy miljonach lat np. na doskonałe oko? Przypóśćmy, że na głowie jakiegoś zwierzęcia wyrosła ni stąd, ni zowąd soczewka, która z nieprzezroczystej stała się po wieku przezroczystą, tudzież że w dalszych pokoleniach tego zwierzęcia zjawiła się siatkówka z laseczkami i czopkami nerwu wzrokowego! Jeżeli te części narządu ocznego nie tworzyły się równomiernie i w tym sa-

[1]) Por. Karol C. Schneider, Die Grundgesetze der Deszendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt, Fryburg 1910, str. 73.

mym czasie, czy widzenie mogło się udoskonalać? Czy można rozsądnie przyjąć, że te i inne części narządu wzrokowego, nabywane zwolna i stopniowo, przechodziły dziedzicznie na późniejsze pokolenia przez to, że kojarzyły się między sobą jedynie osobniki, u których owe korzystne zmiany przypadkiem zaszły? Czy dziedziczność znamion nabytych nie jest raczej wyjątkiem, aniżeli prawidłem? Czy na łonie natury łączą się tylko te osobniki, które nabyły jednakowych znamion? Czy w hipotezie darwinizmu, przypuszczającego zmienność we wszystkich kierunkach, mogło obok jednego oka rozwinąć się drugie, zupełnie do niego podobne[1]).

Albo kto uwierzy, że podobieństwo między oczyma mięczaków i kręgowców, złożonemi z tych samych części istotnych, powstało przez przypadkowy rozwój? Ewolucjoniści kłócą się o początek mięczaków, lecz nawet najskrajniejsi przyznają, iż oddzieliły się one z kręgowcami od pnia wspólnego, zanim posiadały tak rozwinięte oczy, jak dziś posiadają. „Jak więc przypuścić — pytam tu z Bergsonem [2]) — że jednakowe zboczenia małe, których zliczyć nie podobna, zjawiły się czystym przypadkiem, w tym samym porządku, na dwóch niezależnych linjach rozwoju?“

Kto dalej uwierzy, że przejawiający się w niezliczonych postaciach instynkt zwierzęcy urabiał się zwolna przez ślepe działanie doboru przyrodzonego? Jeśli pierwsze ptaki nie posiadały wcale instynktu budowania gniazd i siedzenia

[1]) Że te i tym podobne pytania, dotyczące powstania ustrojów, trapią niejednego darwinistę, świadczy spowiedź profesora S. Tommasi'ego, „Chociaż“ — powiada on (Ewoluzione, scienza e naturalismo, str. 17) — „uważam się za ewolucjonistę i zwolennika nowożytnego naturalizmu, jednak wyznaję, iż kiedy zaczynam się zastanawiać nad swoistym składem ustrojów i rozważam ich przedziwną budowę wewnętrzną, a zarazem staram się odkryć teleologiczny powód odnośnych funkcyj, natenczas staję jak wryty, chwieję się w swych przekonaniach i nie raz, ale sto razy muszę wołać: Jakże to może być, żeby one powstały dzięki prawom zwyczajnego rozwoju mechanicznego?“

[2]) Dz. przyt., str. 70.

na jajach, albo posiadały go tylko w części, skąd się wzięło ich potomstwo? Czy kurczęta wykluwają się z jaj, jeżeli kura siedzi na nich zamiast trzech jeden tydzień? Gdyby pszczoły, zgromadzone po raz pierwszy w barci, ani nie lepiły z wosku doskonałych komórek dla matek, trutów i robotnic, ani nie gromadziły w dostatecznej ilości miodu na czas słoty lub zimy, czyżby pierwsza barć nie była zarazem ostatnią? Zapłodniona samiczka samotnie żyjących grzebaczy *(Bembex, Sphex)* buduje nurkowate chodniki w glinie, piasku lub drzewie, a wyszukawszy stosowną ofiarę dla swego przyszłego płodu w postaci rozmaitych zwierząt stawonogich, nie zabija jej, lecz tylko ubezwładnia przez celne nakłucie żądłem jej układu nerwowego; po wniesieniu ofiary do gniazda, grzebacz składa tamże jajko i gromadzi w jego sąsiedztwie ściśle oznaczoną liczbę nowych ofiar. Wykluta z jajka gąsieniczka karmi się w ten sposób ubezwładnionem, atoli żywem ciałem zwierzęcem. Gdyby zwierzę nie było ubezwładnione, mogłoby zniszczyć jaje grzebacza; gdyby było zabite, uległoby rozkładowi i nie mogłoby być pokarmem gąsieniczki. Oto instynkt grzebaczy, który w żaden sposób nie mógł powstać przez stopniowe próby i doświadczenia! Jeżeliby pierwsze grzebacze zabijały ofiary, przeznaczone na pokarm dla ich gąsienic, natenczas gąsienice, nie mając stosownego pokarmu, byłyby wyginęły z głodu [1]).

Kto wreszcie uwierzy, że człowiek z ciałem i duszą, z wszystkiemi prawami myślenia i zasadami moralnemi powstał ślepym doborem, przez przypadkowe nagromadzenie przypadkowych zboczeń? „*Quelle plus grande absurdité*“ — wołał Montesquieu [2])— „*qu'une fatalité matérielle et aveugle, qui aurait produit des êtres intelligents!*“

[1]) Powiadają, że Goethe, podziwiając instynkt zwierzęcy, wyrzekł następujące słowa: „Kto to słyszy, a nie wierzy w Boga, temu nic nie pomogą Mojżesz i prorocy“ (zob. Willems, Institutiones philosophicae, t. II, str. 522).

[2]) De l'esprit des lois, Paryż 1874, str. 4.

Słowem, niepodobna pojąć, żeby czysto mechaniczna walka o byt potrafiła wytworzyć celowość ustrojów; tylko pod kierunkiem rozumnej przyczyny mogłaby ona spełnić w pewnym zakresie to zadanie. „Szkoda — pisze zoolog A. Brass [1])— „że Darwin nie rozważył wielu zagadnień pod względem matematycznym. Posługując się rachunkiem prawdopodobieństwa, mógłby był oznaczyć, ile miljardów możliwości było potrzeba, by otrzymać jedną pożyteczną kombinację“ [2]).

Tem mniej można przypuścić, iż porządek świata nieorganicznego zawdzięcza swój początek doborowi w walce o byt, bo tutaj ta walka wcale nie istnieje.

Czy jednak między przypadkiem a rozumem — pytają niektórzy przeciwnicy — niema miejsca dla innych przyczyn? Czy nie można przyjąć, że harmonja kosmiczna jest koniecznem następstwem bezwzględnej możliwości rzeczy? Wszak każda rzecz — uczy nas Hegel [3]) — przez to samo, że istnieje, i była i będzie zawsze możliwa. Stąd w każdym istniejącym bycie kryje się konieczna i wieczna możliwość. Wszystkie zaś możliwości, czyli wszystkie byty możliwe, jednocząc się w idei bytu, posiadają istotną dążność do swego urzeczywistnienia, i to tem silniejszą, im większa jest ich doskonałość. Z tego powodu powstaje między bytami

[1]) Brass-Gemelli, L'origine dell'uomo e le falsificazioni die E. Haeckel, Florencja 1911, str. 155.

[2]) Nie chcę oczywiście przez to, co w tem miejscu powiedziałem przeciw darwinizmowi, obalać wogóle hipotezy ewolucji. Że dzisiejsze gatunki systematyczne, roślinne i zwierzęce, rozwinęły się z mniej doskonałych ustrojów, jest to w pewnych granicach możliwe i prawdopodobne. Nie twierdzę również, jakoby dobór naturalny w walce o byt nie mógł odegrać żadnej roli w hipotetycznym rozwoju gatunków. Utrzymuję tylko, że darwinizm, o ile przypisuje ewolucję przypadkowi z wykluczeniem planu Stwórcy, jest hipotezą niedorzeczną. Zob. moją pracę p. n.: Spór o pochodzenie gatunków (Przegląd Kościelny, Poznań 1905 i 1906).

[3]) Miejsca, w których Hegel wykłada swą teorję, przytacza Cl. Piat, De la croyance en Dieu, Paryż 1907, str. 69 i nn.

możliwemi walka, dzięki której urzeczywistniają się tylko doskonalsze możliwości, a urzeczywistniają się nie bezładnie, lecz z logiczną koniecznością według stopnia swej doskonałości. Jeżeli zaś pomysł heglowski wyda się komu zbyt fantastycznym, pozostają do wyboru jeszcze inne teorje. Porządek świata można tłumaczyć naturą ciał i ich siłami, jak czynią niektórzy pozytywiści, albo podobną do instynktu wolą nieświadomą czyli ślepą, jak chce Schopenhauer[1]), albo wreszcie w myśl E. Hartmanna[2]) nieświadomą inteligencją.

Jak osądzić te hipotezy? — Przedewszystkiem zauważymy wogóle, że porządek przyrody nie jest, jak one przypuszczają. bezwzględnie konieczny. Zależy bowiem od warunków zewnętrznych, zwłaszcza od rozłożenia atomów w przestrzeni. Że zaś atomy są rozłożone tak, a nie inaczej, nie wynika to z ich istoty, gdyż w przeciwnym razie nie mogłyby być rozłożone w inny sposób. Porządek przyrody zależy także od związków chemicznych, które wypływają wprawdzie z przyrodzonego powinowactwa pierwiastków, ale są również, jak się rzekło wyżej, zawisłe od zewnętrznych warunków. Stąd żaden związek nie może być uważany za bezwarunkowo konieczny wynik samej natury pierwiastków.[3])

Przechodząc do szczegółów, odrzucamy hipotezę Hegla przedewszystkiem dlatego, że możliwość nie potrafi urzeczywistnić siebie samej. Możliwość bowiem, która nie jest bytem rzeczywistym, nie posiada dążności do istnienia; w przeciwnym razie musiałaby działać, zanim zaczęła istnieć, co jest oczywistą niedorzecznością.

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Lipsk 1819.

[2]) Philosophie des Unbewussten, Berlin 1869.

[3]) Newton zwraca słusznie uwagę na to, że absolutna (metafizyczna) konieczność nie daje się pogodzić ze zmiennością i rozmaitością rzeczy. „A coeca necessitate metaphysica“ — są jego słowa (Princip. phil, nat. mathem., l. 3) — „quae utique eadem est semper et ubique, nulla oritur rerum variatio; tota rerum conditarum pro locis ac temporibus diversitas ab ideis et voluntate entis necessario existentis solummodo oriri potuit“.

Niepodobna też wytłumaczyć porządku przyrody ani naturą rzeczy, ani ich siłami, jeżeli się wykluczy stojącą poza niemi przyczynę rozumną. Skoro bowiem tak rzeczy, jak i ich siły zależą ustawicznie od warunków zewnętrznych, przeto nie mogą mieć racji bytu w sobie, czyli nie mogą istnieć z siebie. Jakkolwiek tedy w naturze każdej rzeczy tkwi bezpośrednia przyczyna stałego sposobu jej działania, a tem samem jej celowości wnętrznej, to jednak celowość ta musi mieć ostateczną podstawę w jestestwie transcendentalnem. Więc celowość, wynikająca z natury ludzi, zwierząt, roślin i ciał martwych opiera się wkońcu na rozumie Tego, który jest sprawcą tych wszystkich bytów. Po wtóre jest oczywiste, że względny porządek całej przyrody nie może pochodzić wyłącznie od samych rzeczy. W takim bowiem razie każde ciało, każdy atom, każda najmniejsza cząstka materji, które przyczyniają się do tego porządku, byłyby mędrsze od człowieka, gdyż musiałyby poznawać szczegółowe cele innych ciał, atomów i cząstek; owszem, i wtedy, jak zobaczymy niżej, o harmonji wszechświata nie mogłoby być mowy bez jednego wyższego rozumu, obejmującego wszystkie cele. Po trzecie porządek kosmiczny pochodzi nietylko od wewnętrznych własności ciał, lecz także od ruchu lub położenia, które im dała na początku ich ostateczna przyczyna. Innemi słowy, Najwyższy Rozum musiał wprowadzić w pierwotne masy materji pewien porządek dynamiczny i statyczny. Łatwo z tego zrozumieć, że kto tłumaczy porządek przyrody naturą rzeczy i ich energjami, ten właściwie nie tłumaczy go wcale, ale przesuwa jego tłumaczenie tam, gdzie konieczność rozumu jest jeszcze widoczniejsza. Jakoż większej niezawodnie trzeba mądrości do utworzenia i ułożnia rzeczy tak, żeby same działały celowo, aniżeli do ustawicznego popychania ich z zewnątrz dla osiągnięcia pewnych celów.

Słusznie więc pisze znakomity badacz natury, Milne-Edwards[1]): „Należy się dziwić, iż mogą znaleźć się ludzie,

[1]) Revue des questions scientifiques, 1883. kwiecień, str. 386.

którzy nam mówią, że wszystkie cuda natury są skutkami czystego przypadku albo koniecznemi następstwami powszechnych własności materji... Tę czcze hipotezy lub raczej zboczenia umysłu, które się nieraz podaje pod nazwą nauki pozytywnej, potępia prawdziwa nauka".

Przeciw Schopenhauerowi, za którym dziś idzie Bergson, wystarczy zauważyć, że według niego nieświadoma wola, będąc ostateczną przyczyną wszystkiego, jest także przyczyną człowieka i jego rozumu. Czy wszakże można przypuścić, żeby przyczyną rozumu było jestestwo ślepe i pozbawione świadomości? Analogja, wzięta z instynktu, nie wyświetla sprawy, ponieważ instynkt jest również okazem celowości, a więc potrzebuje sam wyświetlenia. W rzeczy samej musi on pochodzić od jakiegoś doskonalszego rozumu, bo chociaż jako władza zmysłowa stoi wogóle niżej od rozumu naszego, to jednak przewyższa go w wielu swoich objawach.

Nakoniec pytamy Hartmanna, w jaki sposób nieświadoma inteligencja może działać celowo? Wszak cel pobudza do czynu i rozstrzyga o wyborze środków. Musi tedy działające celowo jestestwo zdawać sobie sprawę z celu i mieć go ciągle na oku, musi ujmować stosunek między celem a środkami i wybierać środki stosownie do celu. To wszystko jest oczywiście niemożliwe bez uwagi, zastanowienia się i refleksji[1]). Zresztą przyczyna, która powołała do bytu świadomą inteligencję ludzką, musi oczywiście posiadać przynajmniej tyle doskonałości, ile się jej mieści w tejże inteligencji, czyli musi być, jak ona, świadoma.

A może porządek świata pochodzi od rozumu samych atomów? Nie brak i takiej hipotezy. Oto znany neolamarkista monachijski, prof. A. Pauly[2]), mniema, że wszelka ma-

[1]) Nie wypływa stąd, jakoby Najwyższa Inteligencja potrzebowała zastanawiać się i reflektować na sposób ludzki. Ona osiąga jednym czynem poznawczym to, do czego my dochodzimy przez namysł.

[2]) Darwinismus und Lamarckismus, Monachjum 1905.

terja jest rozumna; to samo powie niezawodnie wielu innych panpsychistów[1]). Czy atoli do tego przypuszczenia jest jaka podstawa? Czy atomy materji nieorganicznej okazują jaką inteligencję? Czy z inteligencją atomów naszego ciała dałaby się pogodzić jedność naszej świadomości? Co więcej, „choćbyśmy nawet" — zauważa dobrze Gutberlet[2]) — „naprzekór wszelkiemu rozumowi i doświadczeniu chcieli przyznać atomom bardzo wysoką inteligencję: aby wszystkie sprzęgnęły się w jednolity porządek, musiałaby je skłonić do tego jakaś stojąca nad niemi inteligencja wyższa. Jestestwa rozumne, zwłaszcza gdy ich liczba jest nieco większa, nie mogą się zespolić, jeżeli ich nie skupi pewna zasada porządku pod jakąkolwiek postacią, jeśli ich nie zobowiąże do dążenia w kierunku wspólnego celu przez rozumne działanie na ich rozum i wolę". Nadto ponieważ atomy jako byty zależne nie istnieją z siebie, przeto nasuwa się pytanie: skąd się wzięły? Rozumne atomy mogłyby pochodzić tylko od rozumnej przyczyny najwyższej, t. j. mającej w sobie rację istnienia.

Tak tedy obie przesłanki naszego dowodu (w przyrodzie panuje porządek; porządek ten może być dziełem tylko rozumu) są pewne. Wobec tego pewny jest także wniosek: Istnieje rozumna przyczyna, od której pochodzi porządek świata.

Nie koniec na tem; rozum tej przyczyny, jak już zaznaczyłem, przewyższa rozum ludzki. Oko — powiedział Helmholtz — jest dziełem, „które mogła utworzyć tylko najwyższa mądrość". „Ten, który uczynił oko" — są słowa Newtona — „znał bardzo dobrze prawa optyki". Ale ten sam, który uczynił oko, zbudował także ucho i inne zmysły, zbudował układ nerwowy, mięśniowy, kostny i krwionośny, układ oddychania i trawienia. I ten sam, który wszystkie te

[1]) Czyt. np. dziełko prof. dra A. Adamkiewicza p. n.: Die Eigenkraft der Materie und das Denken im Weltall, Wiedeń i Lipsk 1906.

[2]) Der Kosmos, str. 299.

układy powiązał w jedną harmonijną całość w organizmie ludzkim, utworzył niezliczone mnóstwo innych ustrojów, posiadających inaczej urządzone części składowe. I jeszcze ten sam, który jest sprawcą jestestw żyjących, uporządkował wszystkie atomy materji, lepiąc z niej olbrzymie ciała niebieskie, biegnące stale po wyznaczonych drogach. Musi więc znać doskonale nietylko prawa optyki, ale i akustyki i mechaniki i chemji i biologji i anatomji i fizjologji i matematyki i astronomji, słowem, musi znać wszelaką naukę. Że zaś z wszystkich królestw uczynił wspaniały kosmos, przeto musi znać nawskroś i naturę i przymioty wszystkich rzeczy, wyznaczać im cele, przewidywać wszystkie możliwe między niemi konflikty i obmyślać mądrze środki zaradcze. A z tą mądrością niedoścignioną posiada też potęgę niepojętą, skoro rządzi olbrzymią masą materji i jej siłami, przed któremi musi się nieraz cofać i korzyć dumny król przyrody, człowiek.

Dowód teleologiczny byłby skończony, gdyby nie pewna wątpliwość, którą podnosi wielu przeciw niemu za filozofem królewieckim. Dowód ten — powiadają — wykazuje tylko istnienie rozumnego bytu, który uporządkował świat, ale nie wykazuje istnienia nieskończonego Stwórcy. Skończony bowiem porządek świata świadczy jedynie o tem, że jest jakieś jestestwo bardzo mądre i bardzo potężne. Lecz takiem jestestwem mógłby być jakiś demiurg, jakiś budowniczy świata. Chcąc dojść do nieskończonego Stwórcy, należy się uciec do dowodu kosmologicznego.

Rzeczywiście dowód teleologiczny nie wykazuje wprost nieskończonej doskonałości owej mądrej przyczyny, która świat uporządkowała. Z tego powodu uzupełniają go niektórzy dowodem kosmologicznym w ten sposób: Jestestwo, któremu przypisujemy porządek świata, jest albo konieczne albo niekonieczne. W drugim wypadku musi się ostatecznie dojść do bytu koniecznego, mającego w sobie powód swego istnienia i swych doskonałości. Z pojęcia zaś bytu koniecz-

nego łatwo wysnuć wniosek, że byt tego rodzaju musi być nieskończenie doskonały.

Jednakowoż i sam dowód teleologiczny może nas, przy pomocy pewnego wnioskowania, przyprowadzić do nieskończenie doskonałego Bóstwa. Jeżeli — oto nasze rozumowanie — nawet w najmniejszych utworach przyrody panują porządek i celowość, to tem bardziej stosuje się to do człowieka, będącego szczytem i koroną stworzenia. Lecz w każdym człowieku istnieje wrodzony i konieczny popęd do szczęścia, skutkiem czego pożądamy dobra nieskończonego, ponieważ żadne dobro ograniczone, choćby największe, nie potrafi nas całkowicie uszczęśliwić. Stąd ten popęd musi być zaspokojony, a tem samem musi istnieć nieskończone dobro. W przeciwnym razie potężna przyczyna rozumna, której dziełem jest człowiek, sprzeciwiałaby się sobie samej, bo wlewałaby w naturę ludzką dążność do nieskończonego dobra, które nie istnieje, czyli dawałaby środki do osiągnięcia celu, którego niema. Słowem, z dowodu teleologicznego wynika, jeśli nie z pewnością, to z prawdopodobieństwem, że istnieje dobro nieskończone; tem samem istnieje byt nieskończenie doskonały, bo nieskończone dobro musi posiadać wszystkie doskonałości w nieskończonym stopniu.

Do podobnego wniosku dochodzimy jeszcze krótszą, a całkiem pewną drogą. Oto porządek świata nie jest rzeczom z zewnątrz narzucony gwałtem, ale wynika, jak zaznaczyliśmy, przedewszystkiem z ich natur. Związana tedy wewnętrznie z naturami celowość może pochodzić jedynie od przyczyny, która nietylko uporządkowała rzeczy, lecz także powołała do bytu całą ich substancję, a więc ostateczne pierwiastki materji wraz z wszystkiemi jej siłami, co mogło się stać wyłącznie aktem stwórczym. Akt zaś stwórczy — jak wykazaliśmy gdzie indziej [1]) — domaga się mocy nieskończonej.

[1]) Zob. moją Kosmologję, cz. I, str. 93 i nn.

Atoli dowód teleologiczny jest i bez tych uzupełnień potężnym taranem przeciw ateuszom, o ile wykazuje istnienie jakiegoś nadzwyczajnie mądrego i potężnego ducha. Skoro od tego ducha pochodzi cały porządek przyrody, a od porządku wszelkie dobro nasze, przeto człowiek powinien uznać słowem i czynem zależność od niego; w takiem zaś uznaniu tkwi istota religji. W rzeczy samej, każdy, kto przyjmuje istnienie ducha, twórcy wszelkiego porządku świata, ten także przyjmuje istnienie Boga. „Ktoby przypuścił budowniczego świata“ — powiada dobrze Sertillanges[1]) — „nie sprzeciwiałby się pewnie przyjęciu Bóstwa; nie są to już dzisiaj odcienie, które mogą kogoś obchodzić... Inteligencja Anaksagorasa, jakiś genjusz, jakiś wielki duch, jakiś porządkujący demiurg — wszystko to niepokoiłoby naszych ateuszów“. „W praktyce“ — że przytoczę jeszcze słowa, napisane przez Paquerie[2]) — „niema różnicy między budowniczym a stwórcą. Który ateusz, pozostając nadal ateuszem, przypuści budowniczego świata, czyli byt tak potężny, tak mądry, że zorganizował i rozwinął, że zachowywa i prowadzi wszystkie rzeczy rozrzucone w niezmierzonej przestrzeni, że ustanowił i utrzymuje wszystkie prawa, że jest sprawcą porządku powszechnego? Z punktu widzenia religijnego przyjąć taki byt, jest przyjąć Boga“.

Stoi tedy jak niewzruszona opoka nasz teleologiczny dowód[3]).

Cycero, rozważając przed dwoma tysiącami lat porządek świata, powiedział, że „trudno przyznać zdrowy umysł“ temu, kto przeczy istnienia Bóstwa[4]). Słowa te, przypominające znane zdanie biblijne: „Rzekł głupiec w sercu

[1]) Les sources de la croyance en Dieu, str. 124.

[2]) Dieu et la religion, Paryż 1908, str. 334.

[3]) O innych zarzutach Kanta przeciw temu dowodowi powiemy w rozdziale następnym.

[4]) De nat. deor., II, 16.

swojem: Niema Boga“ [1]), cisną się i dzisiaj na usta każdego myślącego człowieka, owszem, cisną się jeszcze z większą siłą, bo nauki przyrodnicze odkryły od tego czasu bardzo wiele urządzeń celowych, których nawet nie przeczuwali starożytni. To też wolni od uprzedzeń przyrodnicy-filozofowie naszej doby podpisują bez zastrzeżeń zdanie myśliciela rzymskiego. Za wielu niech wystarczy kilku znakomitszych. Astronom Hervé Faye[2]) mówi: Nie lękam się błędu, gdy uważam Najwyższy Rozum za sprawcę wszystkich rzeczy i przypisuję Mu wspaniałość niebios, która obudziła myśl moją“. Charles Lyell [3]), geolog, pisze następujące zdanie: „W którymkolwiek kierunku zwracamy swe badania w czasie lub przestrzeni, odkrywamy wszędzie jasne dowody twórczego rozumu, jego przewidywania, mądrości i potęgi“. „Całość wszechświata“ — twierdzi fizyk Gustaw Adolf Hirn [4]) — „daje się wytłumaczyć jedynie wpływem wolnej woli, wcześniejszej od wszelkiego zjawiska i zdolnej nietylko do rozkazywania pierwiastkom, lecz także do dania im bytu z wszystkiemi ich właściwościami i z wszystkiemi ich przymiotami. Rzeczywistość takiego wpływu przedstawia nam się jakby prawda matematyczna“. Chemik W. Thomson (Lord Kelvin) [5]) powiedział w r. 1882: „Przekonywające dowody rozumu i dobroczynnego planu otaczają nas wokoło, pokazując nam w przyrodzie wpływ wolnej woli i ucząc nas, że jestestwa zależą od działającego zawsze Stwórcy i Władcy“. „Głównej przyczyny wszelkiego organicznego rozwoju“ — głosił na pewnem posiedzeniu naukowem jeden z najwybitniejszych fizjologów XIX wieku

[1]) Ps. 52, 1.

[2]) Sur l'origine du monde, wyd. 4, Paryż 1904, str. 9.

[3]) Principles of geology, wyd. 11, t. II, str. 620.

[4]) Cytacja według Balleriniego, La crisi del pensiero moderno e le basi della fede, Rzym 1910, str. 82.

[5]) The Month (styczeń 1889, str. 40). Por. Kneller, dz. przyt., str. 37.

Alfred Wilhelm Volkmann [1]) — „szukam w działaniu rozumnej Potęgi, która postępuje stosownie do celów i która dla procesu stawania się wybiera i odpowiednio zestawia warunki". „Znajomość przyrody" — oto słowa botanika J. Reinkego [2]) — „wiedzie nas koniecznie do pojęcia Bóstwa; według praw przyczynowości jesteśmy tak pewni istnienia Boga, jak istnienia natury". „Bóg!" — woła z zachwytem entomolog H. Fabre [3]) — „nietylko w Niego wierzę, ale Go widzę. Bez Niego wszystko jest ciemnością, bez Niego nic nie rozumiem w przyrodzie".

Trzy dowody kosmologiczne, przedstawione w rozdziale niniejszym, znajdują się pośród sławnych „pięciu dróg" *(quinque viae),* któremi św. Tomasz dochodzi do istnienia Boga w Sumie teologicznej (I, q. 2, a. 3). Mianowicie nasz pierwszy dowód jest w gruncie rzeczy to samo, co u Doktora Anielskiego droga druga; nasz drugi dowód — to samo, co droga trzecia; nasz trzeci dowód — to samo, co droga piąta. Przypatrzmy się jeszcze bliżej pierwszej drodze myśliciela średniowiecznego. Przedstawia ona czwarty u nas zrzędu dowód kosmologiczny, który rzuca nowe światło na zajmujące nas zagadnienie.

Pierwsza według św. Tomasza droga opiera się na fakcie ruchu, wziętego w znaczeniu ogólnem i metafizycznem, o ile ruch jest zmianą, ewolucją, czyli przejściem z możności do aktu. Przez możność zaś rozumiemy wogóle zdolność do czegoś, a przez akt — to, co tę zdolność uzupełnia i udoskonala. Kłoda np. drzewa jest zdolna do przyjęcia formy posągu, czyli jest w możności posągiem; forma znowu posągu stanowi akt, który, uzupełniając tę możność, przynosi jej doskonałość rzeczywistości. Innemi słowy, przejście z możności do aktu polega na tem, że jakiś byt otrzymuje pewną doskonałość, którą mieć

[1]) Kneller, dz. przyt., str. 387 i nn.
[2]) Dz. przyt., str. 476.
[3]) Souvenirs entomologiques, Paryż 1879—1886, ser. III, str. 317.

może, której jednak dotychczas nie posiadał.. Doskonałość ta bywa substancjalna lub przypadłościowa. Jeżeli pokarm, który bierze człowiek, przemienia się po pewnym czasie w jego ciało, mamy doskonałość (a tem samem i zmianę) substancjalną; jeżeli zaś rozum dziecka dowiaduje się w szkole o nowej prawdzie, mówimy słusznie o doskonałości (i zmianie) przypadłościowej. W pierwszym bowiem wypadku pokarm przemienia się w substancję człowieka; w drugim rozum dziecka, będący przypadłością, udoskonala się przypadłością nową.

Że w świecie zachodzą tego rodzaju zmiany czyli przejścia z możności do aktu, mówią o tem podane przed chwilą przykłady; owszem, z takiemi zmianami spotykamy się w świecie — jak poucza doświadczenie — na każdym kroku. Lecz byt, przechodzący z możności do aktu, czyli otrzymujący pewną doskonałość, której do tego czasu nie posiadał, którą jedynie mógł posiadać, nie może sam być źródłem tejże doskonałości. W takim bowiem razie nietylko mógłby ją posiadać, ale posiadłby ją aktualnie, co jest najoczywiściej sprzeczne z założeniem. Wobec tego przejście bytu z możności do aktu daje się wytłumaczyć wyłącznie przez działanie innego bytu, dzięki któremu pierwszy byt dochodzi do wspomnianej doskonałości. Ten inny byt, urzeczywistniający, udoskonalający i aktualizujący, który w gruncie rzeczy jest to samo, co przyczyna sprawcza, musi sam być czemś rzeczywistem, doskonałem i aktualnem; w przeciwnym razie to, co większe, wypływałoby z tego, co mniejsze, czyli ostatecznie byt wyłaniałby się z nicości. Wobec tego staje się jasną sławna zasada, którą za Arystotelesem scholastycy wyrazili w słowach: *Quidquid movetur, ab alio movetur.* Wszystko, co się zmienia, czyli z możności przechodzi do aktu, zmienia się pod wpływem obcym [1]). Można ją także zamknąć w formułach: Żadna możność nie urzeczywistnia siebie samej, albo: Za-

[1]) Zob. Wais, Ontologja, Lwów 1926, str. 43 i nn.

den byt nie aktualizuje siebie, albo: Żaden byt nie wystarcza sam sobie, aby się udoskonalić, ale potrzebuje do tego innego bytu, będącego w akcie.

Na tej zasadzie opiera się cały nasz dowód. Dlatego należy ją nietylko wyjaśnić, lecz także obronić przed zarzutami, które przeciw niej podniesiono. Wyjaśnienie jużeśmy dali. W rzeczy samej mamy tu przed sobą zasadę analityczną, bezpośrednio oczywistą dla każdego, kto wie, o co w niej chodzi.

Z zarzutów nasuwa się najpierw następujący: Zasada, o której mowa, przypuszcza liczne wyjątki, bo wszystkie jestestwa żyjące, które spotykamy co chwila w naturze, poruszają czyli zmieniają same siebie. Tak np. najprostszy organizm, najprostsza komórka odżywia się sama. Więc nie jest prawdziwa zasada, która głosi: *Quidquid movetur, ab alio movetur,* chyba że ktoś powie, iż w przyrodzie nic nie żyje.

W odpowiedzi na to zauważamy, że żaden ustrój żyjący nie porusza siebie w całości, lecz jedynie w części, o ile musi być pobudzony z zewnątrz od innej rzeczy, by potem dokonać ruchu wsobnego. Innemi słowy, jestestwa żyjące, spełniając czynności życiowe czyli wsobne, podlegają zawsze jakiemuś wpływowi zewnętrznemu. Roślina np. nie może się odżywiać, jeżeli na nią nie działa pokarm, a zwierzę nie doznaje wrażeń, jeżeli jego narządów zmysłowych nie drażni odpowiedni bodziec; niema też u zwierzęcia pożądania zmysłowego, jeśli niema żadnego pożądanego przedmiotu. Podobnie dzieje się u człowieka w jego życiu wyższem. Rozum przechodzi z możności do aktu myślenia przez umysłową formę poznawczą, którą pod wpływem zmysłów tworzy władza abstrakcji, zwana przez perypatetyków i scholastyków rozumem czynnym [1]). Nawet wola ludzka, jakkolwiek, będąc wolną, sama siebie determinuje, czyni to pod wpływem dobra, które jej przedstawia

[1]) Wais, Psychologja, t. II, str. 155 i nn.

rozum. To samo należy niewątpliwie powiedzieć o władzach duchów stworzonych: tylko nieskończenie doskonały byt, u którego wszelkie przejście z możności do aktu jest bezwarunkowo wykluczone, nie podlega żadnym zmianom.

Możnaby jeszcze przeciw zasadzie, o której mówimy, postawić w myśl Szkota i Suareza następujący zarzut: Zasada wychodzi z założenia, iż ta sama rzecz nie może równocześnie być w możności i akcie pod tym samym względem. Wolno jednak przypuścić, że rzecz znajduje się w „akcie wirtualnym" i w możności do aktu formalnego czyli właściwego. W takim zaś razie zdoła sama przez się, a więc bez pomocy zewnętrznej, dojść do tego ostatniego aktu.

Atoli i na to damy zadowalającą odpowiedź. Ów akt wirtualny jest w istocie siłą czyli władzą, różną od działania, które od niej pochodzi, a które scholastyka, w przeciwieństwie do władzy jako aktu pierwszego, zowie aktem drugim. Lecz skoro władza nie jest działaniem, tylko zdolnością do działania, skoro innemi słowy władza przez to samo, że jest władzą, nie działa, ale jedynie działać może, jasną jest rzeczą, iż działanie domaga się koniecznie do swego powstania jakiejś pomocy zewnętrznej. Bez takiej bowiem pomocy znowu to, co większe, wyłaniałoby się z tego, co mniejsze, a powstający byt miałby początek absolutny czyli wyłaniałby się bez żadnej racji z nicości.

Jeszcze inaczej: „Akt wirtualny", jakakolwiek będzie jego natura, stanowi rację aktu formalnego albo całkowitą albo częściową. W pierwszym razie mieści w sobie doskonałość aktu formalnego w stopniu wyższym albo przynajmniej w równym, a tem samem nie potrzebuje i nie może do niego dochodzić. Żadna bowiem rzecz nie staje się tem, czem już jest. W drugim razie akt wirtualny nie potrafi się obejść przy własnem działaniu bez pomocy zewnętrznej, która jest absolutnie potrzebna do przejścia

z możności aktu wirtualnego do powstającego z niej aktu formalnego.

Wreszcie zwolennicy filozofji nowej czyli moderniści, jak Hébert [1]) i Le Roy [2]), zwalczając zasadę, której bronimy, utrzymują, że ona się opiera na antropomorfizmie, a mianowicie na mylnem przekonaniu, jakoby świat składał się z wielu substancyj, zajmujących rozmaite miejsca w przestrzeni, podczas gdy w rzeczywistości to rozkawałkowanie materji jest płodem, utworzonym przez naszą myśl ze względów praktycznych.

W rzeczywistości — odpowiadamy na to — świat widzialny składa się z wielu substancyj cielesnych. Wprawdzie pierwotnie nie odróżniamy ani własnego ciała od ciał innych, ani rozmaitych ciał, które istnieją poza nami, ani substancyj od przypadłości, atoli zczasem, przy pomocy doświadczenia, rekfleksji i abstrakcji, dowiadujemy się na pewno o tych różnicach. Dla człowieka należycie rozwiniętego są one bezpośrednio oczywiste. Atoli choćby świat tworzył, jak chcą przeciwnicy, jedną substancję, to jej zmiany — a tych przeciwnicy nie odrzucają, owszem, upatrują w nich istotę wszechrzeczy — domagają się bezwarunkowo bytu aktualnego, od którego zmiany pochodzą. Z drugiej strony zmianom, jakeśmy zauważyli, podlegają byty nietylko materjalne, lecz także duchowe, które również muszą się stosować do zasady: *Quidquid movetur, ab alio movetur*. Jest bowiem ciągle rzeczą oczywistą, iż żadna rzecz nie może sobie dać tego, czego nie posiada.

Zasada tedy, na której stoi nasz dowód, nie podlega wątpliwości. Posuwając się zaś w dowodzeniu dalej, twierdzimy, że w szeregu bytów zmiennych, podlegających działaniu zewnętrznemu, nie możemy iść w nieskończoność, ale

[1]) La dernière idole (Revue de Métaphysique et de Morale, lipiec 1902, str. 398).

[2]) Comment se pose le problème de Dieu (tamże, marzec 1907, str. 135).

musimy się ostatecznie zatrzymać przy jakimś pierwszym bycie niezmiennym, a więc nie przechodzącym z możności do aktu, czyli będącym czystym aktem. Byt ten nie otrzymał od żadnego innego bytu posiadanej doskonałości i stanowi źródło wszelakiej doskonałości wszystkich innych bytów. Skoro bowiem żaden z owych bytów, osobno wziętych, nie posiada w sobie racji swej doskonałości, to to samo należy powiedzieć o całym ich szeregu, choćby on był nieskończony. Innemi słowy, zachodzące w świecie zmiany dowodzą, że istnieje — jak powiada Stagiryta — *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* — *primus motor immobilis*, czyli Bóg.

Jeśli zechcemy powyższemu dowodowi nadać formę więcej popularną i ograniczymy w tym celu pojęcie ruchu metafizycznego do ruchu, wziętego w zwyczajnem znaczeniu czyli ruchu lokalnego, możemy osiągnąć otrzymany przed chwilą wynik w następujący sposób: Uznane powszechnie od czasów Newtona prawo bezwładności mówi, że ciało, będące w stanie spoczynku, nie może samego siebie wprawić w ruch i że poruszające się ciało nie może samo zmodyfikować swego ruchu. Otóż jedno z dwojga: albo świat znajduje się w odwiecznym spoczynku albo w odwiecznym ruchu. Lecz w pierwszym wypadku istniejący w nim niewątpliwie ruch nie daje się wytłumaczyć bez motoru, który różni się od świata, a sam nie podlega żadnemu ruchowi czyli żadnej zmianie; w drugim wypadku tenże motor jest również koniecznie potrzebny, skoro ruch świata przybiera rozmaite postaci i skoro naprzemian spotykamy się w świecie z ruchem i spoczynkiem.

Wreszcie ostatni atak jest skierowany przeciw samemu wynikowi, do którego dochodzi nasz dowód. Nie brak mianowicie takich, którzy widzą sprzeczność w pojęciu bytu niezmiennego w sobie, a będącego źródłem wszelkich zmian, istniejących w świecie. Jak może z tożsamości wypływać rozmaitość, z jedności mnogość?

Przyznajemy — taka jest na to nasza odpowiedź — iż w pojęciu, o jakiem mowa, mieści się pewna tajemnica. Istnienie jej jednak jest całkiem zrozumiałe, jeśli się ma na oku ograniczoność naszego rozumu, a nieskończoną doskonałość Bożą. Z drugiej strony nikt nie potrafi w pojęciu rzeczonem wskazać sprzeczności. Owszem, analiza pojęć, z których wzięło początek nasze rozumowanie, prowadzi nas koniecznie do wniosku, iż musi istnieć pierwszy motor, wolny, mimo działania, od wszelkiej zmienności. „Rzeczą koniecznie wymaganą“ — pisze dobrze Garrigou-Lagrange [1]) — „do istoty motoru jest: być w akcie; aby ogrzewać, potrzeba wpierw być gorącym, aby uczyć, potrzeba mieć wiedzę aktualną. Jeśli tedy jaki byt z istoty jest... w akcie, jeśli nietylko może działać, ale jest samem działaniem, to będzie działał, nie potrzebując poprzedniego poruszenia. W tem wyższem znaczeniu będzie on nieporuszony, nie nieporuszeniem bezwładności, lecz nieporuszeniem działania najdoskonalszego, które nie ma nic do nabycia, ponieważ posiada z siebie i odrazu to, co może posiadać i co może hojnie rozdawać nazewnątrz“.

Takie są według nas najważniejsze i najprzystępniejsze dowody na istnienie Boga.

[1]) Dieu, son existence et sa nature, wyd. 4, Paryż 1923, str. 263.

ROZDZIAŁ III.

Stanowisko Kanta wobec dowodów na istnienie Boga.

Kant wobec dowodów na istnienie Boga w t. zw. okresie przedkrytycznym. — Kant wobec tychże dowodów w okresie krytycznym. — Szkic ogólny jego krytycyzmu. — Krytycyzm ma prowadzić do wniosku, że trzy jedynie możliwe dowody na istnienie Boga są sofizmatami. — Słuszne zarzuty Kanta przeciw dowodowi ontologicznemu. — Natomiast bezpodstawna jest jego krytyka dowodu kosmologicznego. — To samo należy powiedzieć o jego ocenie dowodu teleologicznego. — Cały wogóle krytycyzm kantowski przedstawia się jako kolos o glinianych nogach. — Kant chce uratować istnienie Boga jako postulat rozumu praktycznego swym dowodem etycznym. — Dowód ten jednak należy uważać za chybiony. — Usiłowania niektórych myślicieli chrześcijańskich zbudowania dowodu deontologicznego i eudemonologicznego nie wytrzymują również krytyki. — Zato pewność przysługuje uznanym powszechnie dowodom tomistycznym. — Wszelako ta pewność nie jest konieczna, lecz wolna.

Wykazując w rozdziale poprzednim istnienie Boga, wspomnieliśmy nazwiska kilku wybitniejszych filozofów, podnoszących przeciw przytoczonym tam dowodom rozmaite zarzuty. Wymieniliśmy mianowicie Schopenhauera, Spencera, Milla i Bergsona. Lecz na czele tych myślicieli stoi niezawodnie Kant. W pewnych kołach utarło się nawet głębokie przekonanie, powtarzane w postaci jakby dogmatu, że wielki mędrzec z Królewca wykazał raz na zawsze niedostateczność i niemożliwość tego rodzaju dowodów [1]).

[1]) To przekonanie wsiąkło do pewnego stopnia także w umysły niektórych małodusznych katolików, którzy w w. XIX zaczęli na miejsce dawnych dowodów metafizycznych szukać innych, rzekomo pewniejszych. W ten sposób powstał tradycjonalizm, ontologizm, a wkońcu modernizm, o których mówiliśmy w rozdziale I.

Stąd warto się dokładniej przypatrzyć, jakie stanowisko zajął wobec naszego zagadnienia filozof królewiecki i jaki sąd o tem jego stanowisku wydać należy.

Trzeba tu najpierw rozróżnić u Kanta między jego przedkrytycznym i krytycznym okresem.

W pierwszym, ujawniającym dość wyraźnie wpływy Leibniza i Wolffa, zajmował się Kant tematem, o którym mowa, trzy razy.

I tak w anonimowem dziele p. n.: *„Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"*, wydanem w roku 1755 [1]), a przedstawiającem znaną jego teorję o genezie kosmosu, młody kandydat na docenta uniwersytetu postawił sobie pytanie, czy teorja ta daje się pogodzić z Pismem św., według którego Bóg jest sprawcą porządku i celowości wszechrzeczy. Odpowiedź wypadła twierdząco. Wprawdzie rozwój świata odbywa się zdaniem Kanta koniecznie według praw czysto mechanicznych, lecz skoro rzeczy o rozmaitych naturach, łącząc się razem, zgadzają się w harmonji i pięknie, skoro siły przyrody, zostawione sobie, działają prawidłowo, to świat musi być skutkiem najwyższej mądrości. Tylko człowiek złej woli może tego nie widzieć i nie uznać.

Po raz drugi porusza Kant (także przygodnie, jak to uczynił w książce poprzedniej) zagadnienie o istnieniu Boga w łacińskiej pracy habilitacyjnej p. n.: *„Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio"* [2]), wygłoszonej i bronionej publicznie 27 września, również 1755 roku. Kant szkicuje tutaj teorję poznania, która powinna jego zdaniem służyć za podstawę dowodu na istnienie Boga, opartego na możliwości rzeczy [3]) i dlatego zwa-

[1]) Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, t. I, Berlin 1902, str. 214—368.

[2]) Zob. Kant's ges. Schriften (wyd. wymienione), t. I, str. 385—416.

[3]) Główna teza tego dowodu opiewa tak: „Datur ens, cuius existentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem,

nego zwyczajnie ideologicznym, przyczem zwraca się przeciw innym dowodom, a mianowicie przeciw dowodowi ontologicznemu.

Ex professo rozprawia nasz myśliciel o tym przedmiocie w obszerniejszem piśmie, wydanem w ośm lat później (1763 r.) p. t.: *„Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“* [1]). Rozpoczyna od dowodu, wyzyskującego istnienie cudów, przyznając mu pewną wartość, potem wykazuje mylność ontologicznego dowodu Kartezjusza, dalej przedstawia „nagromadzony z trudem materjał budowlany“ na inny dowód ontologiczny [2]), czyli raczej ideologiczny, który już przedstawił we wspomnianem przed chwilą piśmie habilitacyjnem, a który obecnie dokładniej rozwija i w pewnych punktach poprawia. Jest to właśnie owa „jedynie możliwa podstawa dowodu“, zapowiedziana w napisie dzieła; stanowią ją częścią słuszne zasady, częścią zaś niczem nieuzasadnione przypuszczenia. Zkolei podnosi Kant trudności, istniejące w argumencie z bytów niekoniecznych przedewszystkiem z tego powodu, że służąca mu za podstawę zasada racji „jest jeszcze ciągle zaczepiana“; nadto nie wytrzymuje on podług niego krytyki dlatego, iż schodzi ostatecznie na tory ontologicznego dowodu Kartezjusza. Wkońcu ocenia przychylnie dowód teleologiczny (który zowie także fizyczno-teologicznym lub kosmologicznym), byle się w nim, jak żąda „poprawiona metoda fizyczno-teologiczna“ [3]), zaznaczyło fakt, iż prawa natury nie wiążą się z materją przygodnie, lecz są jej nadane koniecznie.

Ostatecznie tedy Kant uznaje w tej pracy, wbrew jej tytułowi, dwa dowody na istnienie Boga: ontologiczny

---

quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus“. Tamże str. 395.

[1]) Dz. przyt., t. II, Berlin 1905, str. 63—163.

[2]) Tak go sam autor nazywa (tamże, str. 160).

[3]) Dz. przyt., t. II, str. 123 i nn.

w poprawnem wydaniu czyli ideologiczny (z istnienia rzeczy możliwych) i teleologiczny. Tamten jest według niego logicznie ściślejszy, owszem, jedynie ścisły, ten — przystępniejszy [1]).

Wszelako nierównie ważniejsze jest dla nas stanowisko Kanta w jego okresie krytycznym czyli w okresie, który się rozpoczął u niego na jakie 10 lat przed wydaniem głównego dzieła, t. j.: „Krytyki czystego rozumu“ (r. 1781). W tym samym duchu poszły jego dalsze prace, a mianowicie *„Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“* (r. 1783), *„Kritik der praktischen Vernunft“* (r. 1788) i *„Kritik der Urteilskraft“* (r. 1790).

Wiadomo, że według krytycyzmu kantowskiego, który sam autor nazwał idealizmem transcendentalnym, człowiek posiada trzy główne władze poznawcze: władzę oglądu zmysłowego *(Anschauungsvermögen)* czyli zmysłowość *(Sinnlichkeit),* rozsądek *(Verstand)* i rozum *(Vernunft).* Pierwsza daje poznać zjawiska albo pozory rzeczy, zwane oglądami. Druga sądzi, t. j. sprowadza oglądy do jedności, przy pomocy pewnych praw wewnętrznych, czyli kategoryj. Trzecia władza wnioskuje, t. j. sprowadza owe kategorje do jeszcze wyższej jedności, przy świetle osobnych regulujących pryncypjów, zwanych ideami. W każdej zaś władzy należy rozróżnić dwojaki element: materjalny i formalny. Materjalnym jest to, co przychodzi do niej z zewnątrz i co ją pobudza do poznania; element formalny istnieje w niej *a priori,* t. j. przed wszelkiem doświadczeniem i rozstrzyga o objektywnym charakterze tegoż poznania. Więc w szczególności we władzy oglądu zmysłowego elementem materjalnym są bodźce zewnętrzne (np. ciepło lub dźwięk), a formalnym — dwie formy subjektywne, zgóry w niej osadzone, t. j. forma przestrzeni (dla zmysłowości zewnętrznej) i forma czasu (bezpośrednio dla zmysłowości we-

[1]) Tamże, str. 159 i nn.

wnętrznej, pośrednio, t. j. przez nią także dla zmysłowości zewnętrznej). W rozsądku element materjalny tworzą oglądy, podane przez zmysłowość, rolę zaś elementu formalnego odgrywają wspomniane kategorje, których jest dwanaście, a które są głównemi pojęciami *(Stammbegriffe)* albo raczej najogólniejszemi prawidłami, rozstrzygającemi o naszych sądach w obrębie zjawisk. Do takich kategoryj należą np. jedność, wielość, substancja i przypadłość, przyczyna i skutek, istnienie i nieistnienie. Kategorje, same przez się puste, ale konieczne i ogólne, wypełnione empirycznemi oglądami, które znowu same przez się są ślepe, tworzą razem z niemi przedmiot właściwego doświadczenia i naukowego poznania. W ten sposób powstają owe sławne sądy syntetyczne *a priori*, będące fundamentem kantowskiej teorji poznania i wszystkich umiejętności, jak np. sądy arytmetyczne ($7 + 5 = 12$) lub geometryczne (linja prosta jest najkrótszem połączeniem między dwoma punktami), tudzież zasada przyczynowości (wszystko, co się staje, przypuszcza coś, po czem prawidłowo następuje). Z jednej strony są one w istocie syntetyczne, bo ich orzeczenia leżą poza ich podmiotami, a tem samem coś nowego do podmiotów dodają; z drugiej strony zowią się sądami *a priori* dlatego, że je rozum tworzy jako ogólne i konieczne na ślepo, niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Wreszcie za element materjalny rozumu należy w myśl teorji uważać pojęcia lub sądy, utworzone przez rozsądek, podczas gdy formę jego stanowią trzy czyste pojęcia rozumu czyli trzy wrodzone, a czysto subjektywne syntezy lub idee, a mianowicie: idea psychologiczna, kosmologiczna i teologiczna.

Widać z tego, że nasze poznanie zależy całkowicie od form subjektywnych. Więc nasze oglądy rzeczy zewnętrznych, które niezawodnie istnieją, przedstawiają nam ich przymioty nie tak, jak one są w sobie, ale jak je modyfikują formy czasu i przestrzeni pod wpływem bodźców

zewnętrznych. I jak według zgóry narzuconych nam kategoryj tworzymy sądy o zjawiskach [1]), tak też nasze idee nie dają nam poznać tego, co w rzeczywistości poza nami istnieje. Innemi słowy, istota rzeczy, rzecz w sobie, *νοούμενον*, mimo że zdaje się istnieć poza doświadczeniem, jest niepoznawalna, z czego oczywiście wynika, iż metafizyka jest niemożliwa.

Z drugiej wszakże strony czujemy pewną naturalną i konieczną skłonność do tego, by wspomniane formy wrodzone, a mianowicie idee, stosować poza doświadczeniem do rzeczy w sobie, czyli by idee, będące według Kanta tylko regulującemi czynnikami *(regulative Prinzipien)*, zamienić na czynniki konstytutywne *(konstitutive Pr.)*. W ten sposób powstaje w naszem poznaniu konieczna i nieuniknionа iluzja czyli „pozór transcendentalny", skutkiem którego przypisujemy subjektywnym ideom wartość przedmiotową i tworzymy mylne wnioski o naturze duszy (paralogizmy), świata (antynomje) i Boga. Te ostatnie wnioski zowią się sofizmatami teologicznemi; takiemi sofizmatami mają być w teologji racjonalnej trzy dowody na istnienie Boga: ontologiczny, kosmologiczny i teleologiczny czyli fizyczno-teologiczny.

„Trzy tylko są możliwe dowody" — czytamy w „Krytyce czystego rozumu" [2]) — „na istnienie Boga z rozumu spekulatywnego... Pierwszy dowód jest fizyczno-teologiczny, drugi kosmologiczny, trzeci ontologiczny. Niema ich więcej i nie może także być ich więcej".

Przytoczyliśmy sami — tak na to odpowiadamy — cztery dowody; zaznaczyliśmy również, że takich dowodów

[1]) „Die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloss dazu dienen, durch Gründe einer *a priori* notwendigen Einheit... Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen" (Kritik der reinen Vernunft, wyd. 2 Kehrbacha, Lipsk b. r. w., str. 148).

[2]) Str. 467.

jest wiele. Gdyby chodziło o podanie ich dokładnej liczby, możnaby się niezawodnie o nią spierać, bo nawet w naszym obozie są pod tym względem znaczne różnice. W każdym razie niema żadnej podstawy do apodyktycznego twierdzenia, jakoby jedynie trzy dowody były możliwe [1]). Z drugiej strony można powiedzieć z niektórymi scholastykami, iż rozmaite dowody na istnienie Boga są w gruncie rzeczy jednym dowodem, o ile dowodzą tej samej prawdy z rozmaitych punktów widzenia, opierając się na tej samej zasadzie racji wystarczającej.

Ale ważniejsze to, jakie zarzuty stawia autor krytycyzmu wymienionym dowodom.

Otóż w ontologicznym, od którego zaczyna [2]), widzi sofizmat dlatego, że dowód ten jest tylko logiczną operacją, dokonaną na pewnych pojęciach.

Wiadomo, iż twórcą wspomnianego dowodu był w XI wieku św. Anzelm, późniejszy arcybiskup kantuaryjski. Każdy człowiek — oto streszczenie jego sławnego rozumowania [3]) — ma pojęcie bytu, od którego nie można sobie pomyśleć bytu doskonalszego. Taki byt nie może istnieć wyłącznie w samym rozumie. W takim bowiem razie, nie byłby bytem, od którego nie można sobie pomyśleć doskonalszego, gdyż właśnie możnaby sobie pomyśleć byt doskonalszy, t. j. istniejący nietylko w rozumie, lecz także w rzeczywistości. Więc taki byt musi rzeczywiście istnieć. Tym zaś bytem jest Bóg.

Chociaż mylność tego dowodu wykazał już za życia św. Anzelma uczony mnich Gaunilon z Marmoutier (koło Tours), chociaż to samo uczynił wnet potem św. Tomasz z Akwinu [4]), dowód ontologiczny miewał w ciągu wieków

[1]) Przypominamy, że Kant w okresie przedkrytycznym stawiał dowód ideologiczny z istnienia rzeczy możliwych; w „Krytyce czystego rozumu“ nie znajdujemy o tym dowodzie żadnej wzmianki.

[2]) Tamże, str. 468.

[3]) Proslogium, c. 2 et 3.

[4]) S. th., I, q. 2, a. 1.

rozmaitych rzeczników, którzy rozmaicie go przedstawiali, a do których należeli Duns Szkot, Descartes, Leibniz i Wolff [1]). Ogół wszakże scholastyków i neoscholastyków widział i widzi słusznie w rzeczonym dowodzie paralogizm.

Lecz, jakkolwiek podzielamy zdanie Kanta, gdy chodzi o wartość dowodu ontologicznego, to nie możemy się zgodzić na jego krytykę, dokonaną na dowodzie kosmologicznym.

Najpierw ma w nim tkwić ukryty „podstęp", o ile jego przedstawiciele rozpoczynają od doświadczenia, a potem, odnawiając błąd dowodu ontologicznego, dochodzą przez analizę pojęcia bytu najdoskonalszego do wniosku, że taki byt koniecznie istnieje.

„Ten dowód," — czytamy u Kanta[2]) — który Leibniz nazwał także dowodem *a contingentia mundi,* chcemy teraz stawić przed oczy i poddać badaniu. Opiewa on tak: Jeżeli coś istnieje, musi także istnieć jakiś byt bezwzględnie konieczny. Lecz przynajmniej ja sam istnieję: więc istnieje byt absolutnie konieczny. Przesłanka mniejsza zawiera doświadczenie, przesłanka większa — wniosek z doświadczenia wogóle o istnieniu czegoś koniecznego. Zatem dowód ten rozpoczyna właściwie od doświadczenia; nie jest on tedy przeprowadzony całkiem *a priori* czyli ontologicznie, ponieważ zaś przedmiot wszelkiego możliwego doświadczenia zowie się światem, przeto bywa nazywany dowodem kosmologicznym"...

Teraz Kant przechodzi do odsłonięcia wspomnianego „podstępu", ukrytego rzekomo w dowodzie kosmologicznym. Rozum — powiada — doszedłszy na podstawie doświadczenia do bytu koniecznego, wnosi dalej o istnieniu bytu najdoskonalszego, posługując się tylko samemi po-

[1]) U nas zdaje się go bronić przeciw Kantowi A. Żółtowski w książce: Filozofja Kanta, Poznań 1923, str. 200 i nn.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, str. 476 i nn.

jęciami. Pyta mianowicie, jakie własności musi posiadać byt absolutnie konieczny, i poznaje, że musi być najrzeczywistszem, t. j. najdoskonalszem jestestwem. „Wszelako przytem się przypuszcza — rzecz to jasna — że pojęcie bytu, mającego najwyższą rzeczywistość, czyni całkiem zadość pojęciu absolutnej konieczności istnienia, t. j. że z tamtej można wnioskować o tej... Jeżeli tedy powiem: pojęcie *entis realissimi* jest takiem pojęciem i to jedynem, które przystaje do istnienia koniecznego i pokrywa się z niem, to muszę również wyznać, iż można z niego wysnuć to ostatnie. Jest to zatem właściwie tylko ontologiczny dowód z czystych pojęć"...

„Wszystkie mamidła wnioskowania odsłaniają się najłatwiej, jeśli je stawimy przed oczy sposobem szkolnym. Oto takie przedstawienie:

Jeżeli słuszne jest zdanie: Każde bezwzględnie konieczne jestestwo jest zarazem najrzeczywistszem jestestwem (w czem tkwi *nervus probandi* dowodu kosmologicznego), natenczas, jak wszystkie sądy twierdzące daje się odwrócić przynajmniej *per accidens:* więc niektóre najrzeczywistsze jestestwa są zarazem bezwzględnie koniecznemi jestestwami [1]). Atoli jedno *ens realissimum* nie różni się w żadnym szczególe od drugiego i dlatego to, co się odnosi do niektórych jestestw w tem pojęciu zawartych, odnosi się również do wszystkich. Zatem w tym wypadku będę mógł (powyższe zdanie) także wprost odwrócić, t. j. każde najrzeczywistsze jestestwo jest koniecznem jestestwem. Ponieważ zaś to zdanie jest oznaczone tylko z swych pojęć *a priori,* przeto samo pojęcie najrzeczywistszego jestestwa

[1]) Przypominamy, że według zasad logiki odwracanie sądów (i zdań) jest przedewszystkiem dwojakie: wprost czyli proste *(conversio simplex)* i niewprost czyli podzielne *(c. per accidens).* W pierwszym wypadku sąd odwrócony zachowuje dawną jakość i ilość. Np. żaden człowiek nie jest zwierzęciem; żadne zwierzę nie jest człowiekiem. W wypadku drugim sąd odwrócony posiada dawną jakość, ale zmienioną ilość. Np. każdy lew jest zwierzęciem; niektóre zwierzę jest lwem.

musi za sobą pociągnąć absolutną jego konieczność, co właśnie twierdził dowód ontologiczny".

Słowem, zdaniem Kanta dowód kosmologiczny jest chybiony, gdyż opiera się na chybionym dowodzie ontologicznym.

Cóż o tem powiedzieć?

Kant rozpoczął swe przedstawienie dowodu kosmologicznego — albo raczej jednego z dowodów kosmologicznych — dobrze. Istnienie bytów niekoniecznych, jak wykazaliśmy sami[1]) prowadzi ostatecznie do istnienia bytu koniecznego. I w tem tkwi — że użyjemy wyrażenia kantowskiego — *nervus probandi* tego dowodu. Że ten byt konieczny jest bytem nieskończenie doskonałym, *ens* jak Kant powiada — *realissimum,* to stanowi następstwo dalszego rozumowania, które przedstawimy na początku rozdziału następnego.

Lecz właśnie to dalsze rozumowanie atakuje książę myślicieli niemieckich, widząc w niem błąd, ciążący na dowodzie ontologicznym. Naszem zdaniem atak, o którym mowa, jest uderzeniem w próżnię. Aby się o tem przekonać, wystarczy porównać dowód ontologiczny z rzeczonem rozumowaniem. Pierwszy wnosi z pojęcia nieskończenie doskonałego jestestwa o rzeczywistem istnieniu tegoż jestestwa; drugie — jak niebawem zobaczymy[2]) — z pojęcia bytu koniecznego, którego rzeczywiste istnienie już jest udowodnione, dochodzi przez analizę do nieskończonej doskonałości, związanej koniecznie z naturą tegoż bytu. Z pojęcia człowieka — że objaśnimy tę różnicę przykładem — nie możemy wnosić o jego istnieniu, atoli to samo pojęcie prowadzi nas do wniosku, iż istniejący faktycznie człowiek musi posiadać to, co należy do jego natury, t. j. duszę i ciało.

[1]) Zob. wyżej, str. 59 i n.

[2]) Na początku rozdz. IV.

Z tego też widać, że nie jest prawdą, jakobyśmy w dowodzie kosmologicznym albo raczej w dalszem jego uzupełnieniu, które wskazuje nieskończoną doskonałość bytu koniecznego, z pojęcia najdoskonalszego bytu wnosili o jego konieczności; przeciwnie, pojęcie bytu koniecznego prowadzi nas do bytu nieskończenie doskonałego. I nic nie pomoże Kantowi odwoływanie się na fakt, iż bez naruszenia prawideł logiki można tutaj zamienić przez odwrócenie zdanie: „Byt konieczny jest najdoskonalszy“ na zdanie: „Byt najdoskonalszy jest konieczny“. Zawsze bowiem należy pamiętać o tem, że każde z tych zdań jest prawdziwe, jeżeli podmiot i orzeczenie należą do tego samego porządku rzeczy. Gdy byt najdoskonalszy istnieje w myśli, to i konieczność jego jest idealna; naodwrót konieczność rzeczywista domaga się nieskończoności rzeczywistej [1]).

Czy jednak niema dowodów kosmologicznych, które słusznie zaczepiał Kant? — Niema ich niezawodnie u wzorowych scholastyków (nieznanych, niestety, Kantowi) i neoscholastyków, ale można je łatwo znaleźć w szkole Kartezjusza i Wolffa, którzy, jak wiadomo, starali się podtrzymać dowód ontologiczny. W szczególności u samego Wolffa — na co w najnowszych czasach zwrócił uwagę obok innych Engert [2]) — dowód kosmologiczny na istnienie Boga schodzi najwyraźniej do ontologicznego [3]).

Atoli Kant prócz podstępu odkrywa w dowodzie kosmologicznym wogóle „całe gniazdo dialektycznych uro-

[1]) Por. O. Zimmermann, Ohne Grenzen und Enden, Fryburg 1908, str. 99 i nn.

[2]) Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Regensburg 1926, str. 150.

[3]) Dlatego nie jest rzeczą wskazaną przeciwstawiać bez zastrzeżeń, jak to czynią niektórzy (np. Dulau w art. p. t. „Les preuves classiques de l'existence et Dieu et la „Critique de la raison pure“ [Divus Thomas, Placencja 1926, nr. 3, str. 432 i nn.]), zarzuty Kanta klasycznym dowodom na istnienie Boga.

szczeń“ [1]). W rzeczywistości wymienia takie uroszczenia cztery.

Pierwsze dotyczy zasady przyczynowości. Dzięki tej zasadzie wnosi się z tego, co przygodne, o istnieniu transcendentalnej przyczyny. Tymczasem zasada wspomniana posiada zastosowanie tylko w świecie zmysłowym, a poza nim nie ma nawet sensu.

Drugie uroszczenie dowodu kosmologicznego widzi Kant w tem, że dowód wnosi z niemożliwości nieskończonego szeregu przyczyn, istniejących w świecie zmysłowym, o istnieniu pierwszej przyczyny.

Trzecie uroszczenie — to zadowolenie rozumu, który w szeregu wspomnianym dochodzi ostatecznie do bytu koniecznego, wykluczającego wszelkie warunki. Wszelako to zadowolenie jest fałszywe. Zaprzeczenie warunków nie udoskonala naszego pojęcia o bycie koniecznym, albowiem tylko wtenczas pojmujemy konieczność, gdy widzimy, iż warunki są spełnione.

Wreszcie czwarte uroszczenie tkwi zdaniem Kanta w tem, że dowód miesza „logiczną możliwość pojęcia wszelkiej złączonej rzeczywistości (bez sprzeczności wewnętrznej) z transcendentalną, która potrzebuje jakiejś zasady uskutecznienia tego rodzaju syntezy, co jednak znowu może nastąpić tylko w dziedzinie możliwych doświadczeń“.

W odpowiedzi rozpoczynamy od uwagi, iż zarzutem pierwszego uroszczenia, wykwitającym z kantowskiej teorji poznania, zajmiemy się później.

Zarzut drugiego uroszczenia może dotyczyć tych, którzy rzeczywiście widzą niemożliwość w nieskończonym szeregu bytów czy przyczyn niekoniecznych. Przytoczone przez nas dowody [2]) wykazały, że nawet w hipotezie nieskończonego szeregu potrzeba koniecznie przyjąć istnie-

[1]) Kritik d. r. V., str. 479.

[2]) Zob. wyżej, str. 55 i nn.

nie bytu koniecznego lub przyczyny pierwszej, stojącej poza tymże szeregiem.

Na zarzut trzeciego uroszczenia odpowiadamy w następujący sposób: Rozum, śledzący zależność bytów niekoniecznych, zatrzymuje się słusznie przy bycie koniecznym. Skoro bowiem nie ulega wątpliwości, iż wszystko, co jest, nie może być niekonieczne, przeto musi oczywiście istnieć byt konieczny, poza którym dalsze szukanie innego jeszcze bytu byłoby rzeczą nietylko zbyteczną, lecz także sprzeczną z pojęciem bytu koniecznego, jako istniejącego z siebie. Stąd szczere i całkiem usprawiedliwione zadowolenie rozumu, który dochodzi do takiego bytu i znajduje w nim rację istnienia bytów niekoniecznych. Stąd też nasze pojęcie o bycie koniecznym, jakkolwiek dalekie od doskonałości, wyklucza stanowczo wszelkie warunki tegoż bytu. Jeżeli zaś według Kanta tylko wtenczas poznajemy konieczność, gdy widzimy spełnione warunki, od których ona zależy, to twierdzenie to stosuje się jedynie do bytu warunkowo koniecznego; byt bezwarunkowo konieczny, jaki tu wyłącznie mamy na myśli, nie jest zależny od nikogo i od niczego.

Zarzut czwartego uroszczenia, który sposobem niejasnym ponawia w gruncie rzeczy zarzut o wspomnianym wyżej dowodzie ontologicznym, odeprzemy krótko. Dowód kosmologiczny, wychodząc z rzeczywistego istnienia bytów niekoniecznych, wykazuje nietylko możliwość, lecz także rzeczywiste istnienie Boga jako bytu koniecznego. Sama zaś rzeczywistość tego istnienia prowadzi, jak widzieliśmy, do wniosku, iż byt tego rodzaju musi w sobie zawierać wszelką doskonałość. Do takiej syntezy nie potrzeba żadnego doświadczenia; owszem, doświadczenie, które może się odnosić jedynie do rzeczy ograniczonych, jest tutaj zupełnie niemożliwe.

Przechodzimy do krytycznej oceny Kanta, dotyczącej dowodu teleologicznego.

Nawet w okresie krytycznym oddaje Kant temu dowodowi pewne pochwały. „Ten dowód“ — pisze w „Krytyce czystego rozumu“ [1]) — „zasługuje zawsze na to, by go z szacunkiem wymieniać. Jest on najstarszy, najjaśniejszy i do zwyczajnego rozumu ludzkiego najbardziej przystosowany. On ożywia badanie natury i sam od tegoż badania ma istnienie, oraz otrzymuje ciągle nową siłę. On wnosi cele i zamiary tam, gdzieby ich samo nasze doświadczenie nie odkryło, i rozszerza nasze wiadomości o przyrodzie... Te wiadomości... potęgują wiarę w najwyższego Sprawcę aż do przekonania, któremu się oprzeć nie można — *bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung*“.

Niestety, słuszne te zdania znajdują się w rozdziale, noszącym napis: „O niemożliwości dowodu fizyczno-teologicznego“, czyli teleologicznego. W rzeczy samej Kant odrzuca ten argument przedewszystkiem z powodów, podanych przeważnie w rozdziale wspomnianym. Są one następujące:

Nasamprzód dowód teleologiczny opiera się na analogji i dlatego nie daje apodyktycznej pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo [2]).

Po wtóre wykazuje istnienie Boga jedynie jako budowniczego świata — a nie wykazuje istnienia Boga jako Stwórcy — i to jako budowniczego bardzo, atoli nie nieskończenie mądrego [3]).

Po trzecie dowód teleologiczny przechodzi w dalszym swym rozwoju w dowód kosmologiczny, wkońcu zaś zlewa się z ontologicznym. „Gdy się doszło“ — tak rozwija i uzasadnia Kant ten zarzut [4]) — „aż do podziwu wielkiej mądrości, potęgi i t. d. sprawcy świata i gdy iść dalej

[1]) Str. 489.
[2]) Kritik der reinen Vernunft, str. 490 i n.
[3]) Tamże, str. 491 i n.
[4]) Tamże, str. 493.

nie można, wtedy naraz zostawia się ten dowód, oparty na racjach empirycznych, a przechodzi się do niekonieczności świata, wywnioskowanej również odrazu z jego porządku i celowości. Jedynie z tej niekoniecznośći idzie się teraz, tylko przez transcendentalne pojęcia, do istnienia bytu absolutnie koniecznego, od pojęcia zaś absolutnej konieczności pierwszej przyczyny do pojęcia rzeczywistości, obejmującej wszystko. Zatem dowód fizyczno-teologiczny utknął w swem przedsięwzięciu, przeskoczył nagle w tym kłopocie do dowodu kosmologicznego, a ponieważ ten jest tylko ukrytym dowodem ontologicznym, przeto wykonał swój plan rzeczywiście jedynie zapomocą czystego rozumu, jakkolwiek zaraz na początku wyrzekł się wszelkiego pokrewieństwa z nim i wszystko oparł na jasnych dowodach z doświadczenia".

Wreszcie cała teorja poznania, którą przedstawia Kant, godzi w same fundamenty dowodu teologicznego. Skoro bowiem pojęcia porządku, celu, dążności celowej i jedności są wyłącznie czysto subjektywnemi kategorjami rozsądku, a idee świata i Boga czysto subjektywnemi syntezami rozumu, przeto cały oparty na nich dowód teleologiczny jest jedynie kombinacją subjektywnych pojęć i idei. Dzięki tym pojęciom i ideom celowa jedność przedstawia nam się tak, jakgdyby była dziełem najwyższego rozumu. „Najwyższa formalna jedność" — czytamy w innem miejscu „Krytyki czystego rozumu"[1]) — „polegająca wyłącznie na pojęciach rozumu, jest c e l o w a jedność rzeczy, a spekulatywny interes rozumu każe koniecznie wszelkie uporządkowanie w świecie uważać tak, jakgdyby ono wyrastało z zamiaru jakiegoś najwyższego rozumu... Przypuszczenie jakiejś najwyższej inteligencji, jako jedynej przyczyny całości światowej, ale oczywiście tylko w idei, może tedy w każdym czasie być pożyteczne rozumowi...

[1]) Str. 532 i n.

To przypuszczenie, gdyby miało być konstytutywne, idzie znacznie dalej, aniżeli nas może uprawniać dotychczasowe doświadczenie; z tego zatem widać, iż jest ono tylko regulatywną zasadą rozumu, aby dojść do najwyższej systematycznej jedności, zapomocą idei celowej przyczynowości najwyższej przyczyny świata i jakgdyby ta, jako najwyższa przyczyna światowa, była według najmędrszego zamiaru przyczyną wszystkiego".

Odpowiadając na te zarzuty, przypominamy, iż dwa pierwsze z nich uprzedziliśmy przy samym dowodzie teleologicznym. Zaznaczyliśmy mianowicie[1]), że nasz dowód nie jest tylko dowodem analogicznym z podobieństwa tworów przyrody do tworów sztuki, lecz także opartym o zasadę przyczynowości, o ile ona dla wytłumaczenia niezmiernie złożonego porządku, jaki niewątpliwie istnieje w świecie, domaga się koniecznie rozumu; że nawet dowód analogiczny, jakkolwiek sam z siebie prowadzi zwyczajnie do wyniku prawdopodobnego, w tym wypadku daje pewność. Z drugiej strony stwierdziliśmy[2]), że chociażby dowód teleologiczny wykazywał tylko istnienie jakiegoś bardzo mądrego budowniczego świata, miałby już wielką wartość, że w rzeczywistości dalsze jego uzupełnienie, które zwyczajnie — choć w różny sposób — podają scholastycy, prowadzi do wniosku, iż budowniczy świata jest zarazem jego Stwórcą[3]). Tu dodamy, że Kant, stawiając powyższe zarzuty, jest z samym sobą w sprzeczności, skoro, jak słyszeliśmy, wyznaje, iż dowód teleologiczny „potęguje wiarę w najwyższego sprawcę aż do przekonania, któremu się oprzeć nie można". Podobnie wyraża

[1]) Str. 76 i nn.

[2]) Str. 97 i nn.

[3]) Stąd nawet Julius Guttmann (Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung, 1. Erg. H. der Kant-Studien, Berlin 1906, str. 30) zauważa, że braki, jakie Kant wytyka dowodowi teleologicznemu, są „nicht viel mehr als kleine Schönheitsfehler".

się w „Kritik der Urteilskraft“, dziele późniejszem od „Krytyki czystego rozumu“. Jakoż uważa tam wyraźnie za rzecz „pewną“, że jeśli, zgodnie z swym rozumem mamy sąd wydawać, to możemy wskazać tylko jedną przyczynę celowości przyrody: Boga [1]).

A cóż powiedzieć o trzecim zarzucie Kanta, jakoby dowód teleologiczny przechodził w kosmologiczny i stapiał się z ontologicznym?

Najpierw nie musi on być uzupełniony dowodem kosmologicznym. W rzeczy samej oba dowody wychodzą z zupełnie innych faktów i dochodzą do zupełnie innych wyników bezpośrednich. Kosmologiczny, uważany w postaci, jaką ma na myśli Kant, rozpoczyna od faktów niekoniecznych, teleologiczny — od faktycznego porządku; pierwszy dochodzi do bytu koniecznego, drugi — do jakiegoś potężnego rozumu. Po wtóre można uzupełnić dowód teleologiczny, pozostając ciągle w dziedzinie celowości, pewnemi dodatkami, które wskazują, iż ów rozum należy do bytu nieskończenie doskonałego [2]). W tym tedy wypadku nie „zostawiamy“ — jak się wyraża Kant — dowodu teleologicznego, opartego na racjach empirycznych, nie „utykamy w swem przedsięwzięciu“, ale „idziemy dalej“ po tej samej drodze i w tym samym kierunku aż do końca. Po trzecie nawet wówczas, gdy uzupełniamy dowód teleologiczny kosmologicznym, prowadzącym do bytu koniecznego, a tem samem nieskończenie doskonałego, nie popełniamy żadnego błędu, nie wchodzimy mianowicie — cośmy uzasadnili przed chwilą — w dziedzinę dowodu ontologicznego przez samą analizę pojęć. Tak samo przy wspomnianem wyżej uzupełnieniu czystego dowodu teleologicznego, nie obracamy się w kole samych pojęć: udowodniwszy rzeczywiste istnienie bardzo mądrego bu-

[1]) Kritik der Urteilstraft, wyd. Kehrbacha, str. 275 i nn., tudzież str. 286 i n.

[2]) Zob. wyżej, str. 98 i n.

downiczego świata, dochodzimy dalej, na podstawie nowych rzeczywistych faktów, do wniosku, iż ten budowniczy jest nieskończenie doskonałem dobrem (tem samem nieskończenie doskonałym bytem) i nieskończenie potężnym Stwórcą.

Nakoniec, odpierając zarzut ostatni, rozpoczynamy od twierdzenia, iż już zdrowy rozsądek protestuje przeciw temu, jakoby ład i jedność świata, tudzież cele natury były tylko fikcjami naszego umysłu, jakobyśmy — jak się gdzie indziej wyraża Kant [1]) — „wnosili porządek i prawidłowość do zjawisk, które zwiemy przyrodą", jakoby „sam rozsądek był źródłem praw przyrody, a więc formalnej jedności przyrody". Wszystkich tych twierdzeń przeczy głos świadomości. W istocie świadomość nam mówi, że porządek i harmonja świata, oraz rządzące nim prawa nie są naszą kreacją, że nie my je narzucamy światu, ale że przeciwnie świat nam je narzuca, czyli że je uznajemy dlatego, iż one niezależnie od nas faktycznie istnieją. Stąd nikt, ani prosty człowiek, ani uczony, który nie chce być w konflikcie ze zdrowym rozsądkiem, nie twierdzi, iż jedność np. słonecznego układu i regularny bieg ciał niebieskich albo prawa mechaniczne czy chemiczne albo celowe urządzenia niezliczonych ustrojów zależą w swem istnieniu od naszego poznania. Wobec tego upada również powiedzenie Kanta, jakoby idea świata, przez który on rozumie uporządkowaną jedność wszystkich poszczególnych uporządkowań i wszystkich poszczególnych dążności celowych, tworzyła wyłącznie regulującą normę naszego rozumu. Z tego zaś dalej wynika, że za taką czysto subjektywną normę nie można uważać idei Boga. Więc nietylko nam się tak wydaje, jakgdyby istniała najmędrsza przyczyna świata: rzeczywista celowość domaga się koniecznie rzeczywistości takiej przyczyny. W przeciwnym razie możnaby z nierównie większem prawem powiedzieć: Dzieła Kanta

[1]) Kritik d. r. V., str. 134 i n.

świadczą nie o jego faktycznem istnieniu i faktycznem autorstwie, ale o tem, iż wszystko w nich tak wygląda, jakgdyby on faktycznie istniał i był ich autorem.

Powiesz, że odrzucone przez nas koncepcje wypływają z kantowskiej teorji poznania. Wiemy o tem doskonale, lecz właśnie z całem przekonaniem twierdzimy, iż z wielką sztuką zbudowany system, lubo świadczy niewątpliwie o genjalnej głowie, w której się urodził, nie wytrzymuje rzetelnej krytyki. Jest to potężny kolos, budzący szczery podziw, atoli stojący na glinianych nogach; co więcej, części jego, acz w pewnych szczegółach misternie wyrzeźbione, zamiast wiązać się razem w harmonijną całość, kłócą się między sobą.

Nie tu miejsce dowodzić gruntownie i szczegółowo tej ważnej tezy; potrzebaby na to osobnej książki. Wystarczy wszakże przeglądnąć podręczniki filozofji neoscholastycznej, aby się przekonać jak ciężkie zarzuty cięża na kantowskim systemie [1]).

W rzeczy samej, jakkolwiek nosi on nazwę krytycyzmu, opiera się na twierdzeniach skrajnie dogmatycznych, t. j. niczem nieuzasadnionych.

Do takich nieuzasadnionych twierdzeń zaliczamy przedewszystkiem naukę o formach, istniejących *a priori* we władzach poznawczych. Więc dowolne są formy czasu i przestrzeni, rządzące zmysłowością [2]); dowolne są kate-

[1]) Zob. np. podręczniki Gutberleta, Willemsa, Merciera, Lahra i Jeannière'a. Obszerniej krytycyzm Kanta omawiają: T. Pesch, Die moderne Wissenschaft, Fryburg 1877, 1. Ergänzugsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach; tenże, Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft", Fryburg 1877, 3. Erg. z. d. St. a. M.-L.; tenże, Das Weltphaenomenon, Fryburg 1881, 16. Erg. z. d. St. a. M.-L. — Willmann, Geschichte des Idealismus, wyd. 2, t. III, str. 383—549. — Sentroul, L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote, Lowanjum 1905.— Willems, Kants Erkenntnislehre, Trewir 1919. — Kolb, Immanuel Kant, der Bahnbrecher der moderner Zeit, wyd. 2, Wiedeń 1919. — Külpe, Die Realisierung, t. II (wyd. przez A. Messera), Lipsk 1920.

[2]) Wykazaliśmy gdzie indziej (Ontologja, str. 178 i nn., tudzież str. 194 i nn.), że odnośne dowody Kanta są bezpodstawne.

gorje rozsądku wraz z ich liczbą, tudzież idee rozumu. Dowolne są sądy syntetyczne *a priori,* na których Kant buduje swą teorję poznania. Jakoż krytycy tej teorji dowodzą, że tego rodzaju sądów niema i że podane przezeń przykłady, mające świadczyć o ich istnieniu, są okazami sądów albo analitycznych albo syntetycznych, a w tym drugim wypadku sądów nie *a priori,* lecz *a posteriori,* że w jednym i drugim wypadku — o czem świadczy refleksja — nie wydajemy ich na ślepo, lecz pod wpływem przedmiotowej oczywistości. Dowolnie wreszcie przyjmuje filozof niemiecki istnienie „nieuniknionej iluzji", która nam każe uznawać przedmiotowość subjektywnych idei.

Jeszcze więcej rażą niejasności i najoczywistsze sprzeczności, zachodzące w kantowskiej teorji. Świadczą o nich nietylko dawni i nowsi przeciwnicy, lecz także najlepsi przyjaciele filozofa. Lange, jeden z twórców neokantyzmu, wyznaje w drugiem wydaniu swej „Historji materjalizmu", że w pierwszem nie rozumiał należycie Kanta. Paulsen [1]), należący do największych jego czcicieli, mówi „o nieznośnych wykoślawieniach i gwałtach przedstawienia", spotykanych u niego. Hans Vaihinger, pierwszy wydawca znanych „Kantstudien", pisze w swym „Komentarzu do Krytyki czystego rozumu Kanta" [2]): „Komentarz dokonał na „Krytyce czystego rozumu" tak surowej krytyki wewnętrznej, iż niema prawie żadnej stronicy, na którejby nie wyrzucano Kantowi niejasności i sprzeczności, luk i błędów", a nieco niżej dodaje: „Może mi wolno przypomnieć, że gdzie indziej nazwałem „Krytykę czystego rozumu" Kanta najgenjalniejszem, a zarazem najpełniejszem sprzeczności dziełem w całej historji filozofji". Tu należy również charakterystyczne powiedzenie E. von Hartmanna [3]): „Ni-

[1]) Dz. przyt., str. 425.

[2]) Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 t., Stuttgart 1881—92, t. II, str. V i VI.

[3]) Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, Berlin 1875, str. 69.

gdy jeszcze nie usadowiły się obok siebie silniejsze sprzeczności w mózgu jednego człowieka". Podobnie mniemają Schopenhauer, Adickes, Rickert, Drexler i inni.

Nie dziw tedy, że dziś niema chyba nikogo, ktoby się godził w całości na system Kanta, że neokantyści spierają się między sobą o. tłumaczenie zasadniczych twierdzeń mistrza, że wprowadzają do jego nauki najrozmaitsze i daleko idące poprawki, że, jak powiada Bernard Jansen [1]), „przyznają, a nawet dowodzą z wielkim nakładem filologiczno-historyczno-filozoficznym, iż fundamenty, z któremi stoi i upada cała dumna budowa „Krytyki czystego i praktycznego rozumu", są samemi hipotezami, niedowiedzionemi pomysłami, co więcej, niemożliwemi twierdzeniami" [2]).

Nie mogąc w tem miejscu omawiać szczegółowo rozlicznych sprzeczności kantowskiego systemu, poprzestaniemy na wskazaniu jednej. Jest ona naszem zdaniem tak zasadnicza, iż sama wystarcza, by sprowadzić jego ruinę. Oto ostateczny wynik, do którego Kant w swym krytycyzmie dochodzi, jest ten, że całe nasze poznanie ogranicza się do poznania zmysłowego i to tylko o tyle, o ile dotyczy zjawisk, że zatem metafizyka, chcąca ująć rzeczywistość czyli rzecz w sobie, jest jako nauka całkiem niemożliwa. Tymczasem przesłanki, które prowadzą do tego wyniku, należą najoczywiściej do dziedziny nadzmysłowej, a więc metafizycznej. Bo metafizyką jest samo postawienie zagadnienia, czy człowiek posiada zdolność poznania, zwłaszcza gdy chodzi o poznanie tego, co przekracza doświadczenie zmysłowe; innemi słowy, metafizyką jest pytanie, czy istnieje wiedza wogóle, a metafizyka w szczególności. Metafizyką jest dalej rozróżnienie dwojakiego przedmiotu

[1]) Das gegenwärtige philosophische Deutschland (Stimmen der Zeit, 1918, str. 138 i n.).

[2]) Por. Cathrein, Kant und die neuere deutsche Philosophie (Theol.-praktische Quartalschrift, Linz 1929, zesz. I i II).

poznania: zjawisk i rzeczy w sobie. Metafizyką jest rozprawianie o trzech władzach poznawczych, o ich materji i formie wrodzonej, przedewszystkiem zaś o formach umysłowych, mianowicie o kategorjach i ideach. Metafizyką jest szukanie sądów syntetycznych *a priori,* tworzących według Kanta podstawę systemu; metafizyką jest twierdzenie, że rzecz w sobie, acz istnieje, nie daje się poznać. Co więcej, metafizyką jest końcowy wniosek, który mówi, iż nie może być żadnej prawdziwej metafizyki.

Nie ulega tedy wątpliwości, że zbudowana przez Kanta teorja poznania jest nieuzasadniona i sprzeczna w sobie. Wobec tego mamy prawo do obchodzącego nas tutaj głównie twierdzenia, iż oparte na niej zarzuty przeciw dowodowi teleologicznemu nie mają żadnej wartości.

To samo należy oczywiście powiedzieć o najgłówniejszym zarzucie, stawianym przez Kanta przeciw dowodom na istnienie Boga wogóle, a wypływającym z tego samego źródła. Mamy tu na myśli zarzut, zaznaczony już wyżej pod postacią pierwszego uroszczenia, podniesionego przez Kanta przeciw dowodowi kosmologicznemu, czyli zarzut, atakujący zasadę przyczynowości z tego powodu, że zasada rzeczona, stosując się jedynie do doświadczenia, nie może nas nigdy prowadzić do Boga, znajdującego się poza doświadczeniem. Wykazaliśmy zresztą w rozdziale pierwszym [1]), iż zasada przyczynowości jest bezwzględnie konieczna i ogólna.

Wobec tego zarzuty Kanta okazały się w całości bezpodstawnemi. Taki sam wyrok wydał o nich wspomniany przed chwilą E. von Hartmann [2]) w słowach: „Z kantowskiej krytyki dowodów na istnienie Boga nic nie zostaje prócz wcale nienowej wskazówki, że ontologiczny dowód *a priori* jest niemożliwy".

[1]) Str. 43 i nn. Zob. także Wais, Ontologja, Lwów 1926, str. 229 i nn.

[2]) Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, Lipsk 1894, str. 220 i n.

Czy więc Kant należał do ateuszów? — Tego nie można powiedzieć. W „Krytyce czystego rozumu“ był niewątpliwie agnostykiem [1]), skoro twierdził zasadniczo, że nie można spekulatywnie udowodnić istnienia Boga [2]). Z drugiej jednak strony pewną jest rzeczą, iż chciał uratować tę prawdę w rozumie praktycznym. Toż w Krytyce tegoż rozumu wskazuje drogę, prowadzącą do tego celu. Droga ma być następująca:

Moralność czyli cnota i szczęśliwość są dwoma składnikami najwyższego dobra ludzkiego, t. j. ostatecznego celu człowieka. Ponieważ naszem zadaniem jest wzmiankowane dobro urzeczywistnić, o urzeczywistnieniu zaś tem nie może być mowy bez wolnej woli, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga, przeto należy koniecznie przyjąć te trzy prawdy jako t. zw. postulaty czystego rozumu praktycznego. Innemi słowy, prawdy powyższe, należące do teoretycznych, trzeba przyjąć z ślepą wiarą z powodu ich praktycznego znaczenia: czysty rozum teoretyczny może się ich w najlepszym razie domyślać, atoli nie zdoła ich udowodnić [3]).

Przypatrzmy się bliżej tej drodze, o ile ona wiedzie do postulatu trzeciego, o który nam głównie chodzi! Tego jednak postulatu nie moglibyśmy dobrze zrozumieć bez postulatu drugiego, służącego mu za podstawę, i dlatego od tego drugiego postulatu wypada rozpocząć.

Urzeczywistnienie najwyższego dobra ludzkiego — uczy Kant [4]) — czyli urzeczywistnienie moralności i szczęśliwości stanowi konieczny przedmiot woli, rządzonej pra-

[1]) Podobnie sądzi o nim A. Deneffe w książce: Kant und die katholische Wahrheit, Fryburg 1922, str. 126.

[2]) Mimo to wyrażał się niekiedy w temże dziele oględniej o tego rodzaju dowodach.

[3]) Kant (Kritik der praktischen Vernunft, wyd. Kehrbacha, Lipsk b. r. w., str. 147) określa postulat jako „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt“.

[4]) Tamże, str. 146 i nn.

wem moralnem. Lecz całkowite przystosowanie woli do tego prawa jest świętością i doskonałością, które, jakkolwiek są koniecznie wymagane, przekraczają zdolność wszelkiego jestestwa rozumnego, żyjącego na tym świecie. Stąd daje się ono pojąć tylko w nieskończonym postępie do takiego przystosowania. Wszelako nieskończony postęp, a tem samem dobro najwyższe są możliwe jedynie pod warunkiem nieskończonego trwania tegoż rozumnego jestestwa, czyli jedynie w przypuszczeniu nieśmiertelności duszy. Zatem z prawa moralnego wynika nieśmiertelność duszy jako postulat rozumu praktycznego.

Po tym praktycznym dowodzie na nieśmiertelność duszy idzie takiż dowód na istnienie Boga, przyczem Kant kładzie główny nacisk na drugi składnik najwyższego dobra ludzkiego, na szczęśliwość.

Prawo moralne — oto przewodnia myśl tego dość niejasnego rozumowania kantowskiego [1]) — musi także prowadzić do szczęśliwości, odpowiadającej cnocie. Wprawdzie cnota i świętość, które całkowicie od człowieka zależą (według Kanta [2]) jedynem źródłem wszelkich praw moralnych i odpowiadających im obowiązków jest autonomja woli ludzkiej), mają być spełniane bez oglądania się na szczęśliwość pozagrobową, atoli na nią zasługują; co więcej, człowiek jej potrzebuje, bo cała jego natura zmierza koniecznie nietylko do moralności, lecz także do nieskończonego szczęścia. Musi tedy istnieć rządzący naturą Bóg, który za przestrzeganie moralności to szczęście daje.

Obydwa te dowody Kanta, pierwszy na nieśmiertelność duszy, drugi — o który nam głównie chodzi — na istnienie Boga, są naszem zdaniem zgoła niedostateczne.

Tamten z następujących przedewszystkiem powodów: Nasamprzód faktem jest, że popęd moralny i popęd do szczęścia domagają się całkowitego zaspokojenia.

[1]) Tamże, str. 149 i nn.

[2]) Tamże, str. 39.

Tymczasem według Kanta, przyjmującego w życiu przyszłem nie kończący się nigdy postęp, może być mowa tylko o częściowem zaspokojeniu owych popędów. Po wtóre w teorji Kanta nie jest wykluczona w drugiem życiu możliwość zmiany w usposobieniu duszy pod względem etycznym. W rzeczy samej niema pewności — sam filozof[1]) wspomina tu jedynie o „pocieszającej nadziei“ — że dusza zachowa zawsze dążność do cnoty, z czego znowu wynika brak gwarancji jej stałego szczęścia, a tem samem możliwość nieszczęścia, bo stracić na zawsze posiadane szczęście jest niewątpliwie nieszczęściem.

Obchodzący nas znowu bezpośrednio dowód Kanta na istnienie Boga zawiera wiele uwag trafnych, atoli w takiej formie, jaką nadaje mu niemiecki filozof, utrzymać się nie da.

Nieraz podnoszono słusznie, że Kant z rzadkim u siebie polotem, a nawet zachwytem rozprawia o cnocie i przepisach moralnych[2]), że bardzo wysoko stawia obowiązek [3]), wiążący jednakowo wszystkich i rozciągający się na wszelaką dziedzinę życia ludzkiego, oraz że z tego powodu ceni nad wyraz godność ludzkiej osobowości, będącej podmiotem obowiązków. To są godne uznania zalety etyki Kanta, które przezierają także z jego etycznego dowodu na istnienie Boga. Z drugiej wszakże strony dowód rzeczony chroma pod wielu względami.

Najpierw — że uwzględnimy niektóre szczegóły — mylnie podkreśla, iż dobro moralne należy spełniać bez

[1]) Tamże, str. 148.

[2]) Pamiętne są słowa, któremi zamyka „Krytykę praktycznego rozumu“ (str. 193): „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“.

[3]) Przepiękna jest np. w tem samem dziele (str. 105) apostrofa do obowiązku, zaczynająca się od słów: „Pflicht! du erhabener, grosser Name“.

żadnego oglądania się na szczęście pozagrobowe, a nawet z wykluczeniem pobudki, jaką stanowi nadzieja tegoż szczęścia. Cnota dla cnoty — uczy Kant — obowiązek dla obowiązku; kto, czyniąc dobrze, ogląda się za nagrodą, ten dba tylko o siebie, ten jest egoistą. — Niezawodnie — odpowiadamy na to — czynić dobrze dla pobudki szlachetniejszej, a więc bezinteresownie dla dobra jako takiego albo z tego powodu, że ono jest nakazanym obowiązkiem — to rzecz bardzo chwalebna: etyka chrześcijańska, sięgając głębiej, uważa słusznie za najdoskonalszą pobudkę działań ludzkich miłość najwyższego dobra czyli Boga. I przeciwnie, ktoby wykonywał akt cnoty jedynie dla własnego szczęścia, jedynie dla pochwały lub nagrody, dla korzyści czy zysku, dla przyjemności i tym podobnych względów, ten postępowałby niemoralnie. Wszelako z tego nie wynika, jakoby nie było wolno działać także dla tego rodzaju względów osobistych, istniejących opok pobudki, mającej za przedmiot dobro najwyższe. Takie zapatrywanie należy uważać za skrajny rygoryzm, pozbawiony wszelkiej podstawy. Owszem, przeciw podobnemu rygoryzmowi świadczy pozytywnie fakt, że popęd do szczęścia (z tego zaś popędu wypływają wszystkie wymienione przed chwilą pobudki dodatkowe) jest u człowieka wrodzony, że się tedy nigdy wykorzenić nie da, że tem samem nikt nie zdoła całkowicie i stale wyrzec się skłonności działania dla własnego szczęścia.

Lecz w etycznym dowodzie Kanta tkwi jeszcze inny błąd. Wszak dowód wychodzi — jak widzieliśmy — z założenia, iż wszelki przepis moralny, zwany przezeń nakazem kategorycznym, wypływa z autonomji woli ludzkiej. Otóż to założenie jest według nas zgruntu fałszywe. W istocie akt woli, zwany ogólnie chceniem, nie odbywa się, jak poucza refleksja, naoślep, ale zależy zawsze od tego lub owego dobra, które rozum przedstawia woli i w ten sposób do działania ją pobudza. Tylko wola nie-

skończenie doskonała, t. j. Boża, posiada prawdziwą autonomję, czyli jest zdolną do chcenia absolutnie od nikogo i niczego niezależnego.

Atoli gdyby nawet była tutaj słuszność po stronie Kanta, to i w takim razie jego dowód byłby zupełnie chybiony. Jeśli bowiem istnieje autonomja moralności, t. j. jeśli przepisy etyczne zależą tylko od nas, jeśli szczęśliwość przyszłego żywota jest koniecznie związana z moralnością jako swą przyczyną, natenczas Bóg jest zbyteczny. Powiesz z Kantem, że Bóg wynagradza, a nawet musi wynagradzać cnotę; wszakże dla mnie jest rzeczą oczywistą, iż odgrywa On w tym wypadku rolę podrzędną albo raczej niepotrzebną, a nawet Mu ubliżającą, skoro wynagradza za to, co kto, nie licząc się zgoła z Jego wolą i czcią, uczynił, skoro wynagradza nawet takich, którzy za Kantem powtarzają, że Jego istnienie nie daje się teoretycznie udowodnić, albo że wszelki wzgląd na przykazania Boże kazi spełnienie obowiązku.

Wobec tego wszystkiego etyczny dowód Kanta nie wytrzymuje krytyki.

Sąd ten staje się jeszcze więcej uzasadnionym, jeśli się zastanowimy nad słuszną uwagą, którą o rzeczonym dowodzie wypowiedział biskup Schreiber na jednym ze sławnych swych wykładów o „Kancie i dowodach na istnienie Boga", mianych w uniwersytecie lipskim na początku 1922 r. „Rozum teoretyczny — przypomina uczony książę Kościoła [1]) — nie wie według Kanta nic o Bogu; Bóg jest dla niego bytem niepoznawalnym i niepoznanym. Rozum praktyczny przyjmuje Go mimo to jako istniejącego, bo Go potrzebuje jako postulatu. A więc — ciągnie dalej biskup Schreiber — ten sam rozum, odpowiednio do różnych swych stron, przyjmuje Boga jako poznawalnego i poznanego, a zarazem zaprzecza Jego poznawalności i poznania. Czy

[1]) Dr. Christian Schreiber, Kant und die Gottesbeweise, Drezno 1922, str. 40.

to ma być rzeczywiście ostateczna odpowiedź, jaką duch ludzki może dać sobie i innym na te pytania, na które pragnie odpowiedzi z naturalną gwałtownością? Jeśli Kant nie umie nam na te palące pytania nic więcej powiedzieć, wtedy byłoby lepiej, żeby nie pisał swej nauki o Bogu, bo ta nauka, zamiast przynieść jakieś zaspokojenie stawiającemu pytania rozumowi, rzuca weń płonącą żagiew zwątpienia i rozdwojenia".

A jednak z pewnych myśli, które Kant podniósł w swym chybionym dowodzie etycznym, można zdaniem wielu myślicieli chrześcijańskich zbudować całkiem poprawny dowód na istnienie Boga albo raczej dwa takie dowody, oparte na dwóch głównych popędach naszej natury, a mianowicie na popędzie moralnym i na popędzie do szczęścia. W ten sposób powstały rzeczywiście dwa dowody, z których pierwszy nosi dziś często nazwę deontologicznego, drugi zaś eudemonologicznego. Aby wykazać i pod tym względem wyższość filozofji tradycyjnej nad kantowską, podamy je przynajmniej w najogólniejszych zarysach.

Dowód deontologiczny można streścić w następujących słowach:

W duszy naszej — o czem mówi świadomość — istnieją pewne zasadnicze prawa moralne, które wiążą nasze sumienie, prawa najrozumniejsze, najsłuszniejsze, najświętsze, powszechne i absolutne, tj. uznane przez wszystkich normalnych ludzi, oraz obowiązujące bezwarunkowo zawsze i wszystkich bez wyjątku. Fizycznie możemy je przekroczyć, ale każde przekroczenie mści się na nas wyrzutami sumienia. Do praw tego rodzaju należą przedewszystkiem te: jest różnica między moralnie dobrem a moralnie złem; czyń, co jest dobre, a unikaj złego; nie czyń innym tego, co tobie niemiłe, i tp. Rzeczone prawa muszą oczywiście mieć wystarczającą rację. Racją zaś tą może być tylko Bóg. Prawa bowiem domagają się koniecznie prawodawcy, a prawa powszechne i absolutne żądają prawodawcy naj-

wyższego. Istotnie racją praw, o których mowa, nie mogą być ani ludzie, stanowiący ich podmiot, ani otrzymane przez nich wychowanie, ani ich środowisko. Nie mogą być ludzie, będący podmiotem praw, gdyż w takim razie prawa zależałyby od ich woli, co jest całkiem z doświadczeniem niezgodne. Nie może być ani wychowanie, ani środowisko, bo prawa wspomniane są wszędzie jednakowe, choć wychowanie i środowisko przybierają najrozmaitsze postaci. Więc istnieje Bóg jako najwyższy prawodawca praw moralnych.

Zarys zaś dowodu eudemonologicznego przedstawia się tak:

W naturze naszej — czego znowu dowodzi głos świadomości — tkwi najpotężniejszy i najbardziej zasadniczy z wszystkich popędów, popęd do szczęścia. Każdy bez wyjątku człowiek pragnie być koniecznie szczęśliwym, szczęśliwym zawsze i bez ograniczenia. Do tego zmierzają ostatecznie wszystkie inne jego popędy, wszystkie jego myśli, słowa i czyny. Otóż ten popęd musi być kiedyś zaspokojony. Jeżeli bowiem w naturze niższej od człowieka żaden popęd nie jest daremny, jeżeli przeciwnie wszystkie wrodzone popędy dają się nasycić, to tem bardziej należy to powiedzieć o najgłówniejszym popędzie człowieka, będącego koroną świata widzialnego. Z tego zaś wypływa, że Bóg istnieje, albowiem tylko Bóg nieskończenie doskonały i wieczny potrafi zaspokoić naturalny popęd do szczęścia, osadzony na dnie serca ludzkiego.

Już na pierwszy rzut oka każdy nieuprzedzony przyzna, iż dwa powyższe dowody są bez porównania poprawniejsze od etycznego dowodu kantowskiego. Czy jednak można je uważać za apodyktyczne? Tak sądzi większość — jak się zdaje — dzisiejszych scholastyków. Nie brak wszakże pośród nich takich, którzy całkiem otwarcie wytykają słabe strony rzeczonych dowodów.

Tak np. czyni w ostatnich czasach z dowodem deontologicznym L. Lercher w pracy p. t.: „*Ueber eine Form*

des Gottesbeweises aus der sittlichen Weltordnung“ [1]). Jeszcze stanowczej występuje przeciw temuż dowodowi taka powaga, jak kardynał Mercier[2]), podnosząc przedewszystkiem następujące zarzuty: Najpierw ten dowód nie uzasadnia jego zdaniem istnienia Boga, lecz konstatuje tylko, że kto przyjmuje obowiązek, przyjmuje tem samem, iż istnieje Bóg jako prawodawca. Wobec tego dowód, o którym mówimy, jest w gruncie rzeczy dowodem nie *a posteriori,* ale *a simultaneo,* czyli *a priori,* a więc podobnym do dowodu ontologicznego. Po wtóre fakt obowiązku można dostatecznie wytłumaczyć bez odwoływania się do Boga jako prawodawcy, ponieważ natura ludzka, o ile jest ludzka, zmierza „swym własnym ciężarem do prawdy i dobra“. To jest jej prawo. Wyraz bowiem „prawo“ bierze się dwojako: albo w znaczeniu rozporządzenia, które daje przełożony, przepisując, że taki a taki cel ma być osiągnięty takiemi a takiemi środkami, albo w znaczeniu dążności naturalnej pewnego bytu do jego celu. W tem drugiem znaczeniu mówimy o prawach fizycznych lub chemicznych. W tem też znaczeniu możemy mówić o prawach natury ludzkiej. Wprawdzie ontologicznie te prawa są dziełem Boga, ale skoro jeszcze nie wiemy, czy On istnieje, powinniśmy zostawić na boku to zagadnienie.

Mercier zaczepia również dowód eudemonologiczny. „Jeżeli natura ludzka“ — oto jego krytyka [3]) — „jest dobrze uczyniona, to niezawodnie musi istnieć Bóg jako kres tych czynności wyższych“ (t. j. pragnień naszego serca, szukającego szczęścia). Czy jednak możemy zgóry stawiać postulat, iż nasza natura jest dobrze uczyniona? Czy ta prawda nie wynika raczej z tego, że Bóg istnieje?

---

[1]) Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruk 1923.

[2]) Traité élémentaire de philosophie, wyd. 6, Lowanjum 1922, t. II, str. 55 i nn.

[3]) Tamże, str. 55.

„Niezawodnie, możnaby powiedzieć, że gdyby nie było Boga, natenczas j e d e n t y l k o człowiek byłby w porządku kosmicznym tworem bezradnie nieszczęśliwym. Ale to jest jedynie dowód z analogji, który nie przekracza prawdopodobieństwa".

Podobna wątpliwość nasuwa się w tym wypadku także de Munnynckowi [1]). „Otwarcie wyznajemy — są jego słowa — że nie widzimy wcale siły tej racji (tego dowodu eudemonologicznego). Wprawdzie pewną jest rzeczą, że człowiek pragnie bytu nieskończonego, ale co powiedzieć o twierdzeniu: Pragnienie naturalne nie może być daremne?... Aby można się powołać na ten pewnik jako na część składową dowodu, trzeba przedtem przyjąć, iż rozum jest przyczyną duszy ludzkiej. Takim zaś rozumem może być tylko Bóg. Stąd dowód przypuszcza zgóry istnienie Boże, a podaną rację kazi *petitio principii* [2]).

Zarzuty, podniesione przeciw dowodowi deontologicznemu i eudemonologicznemu uważamy za uzasadnione i dlatego nie przyznajemy dowodom tym pewności [3]), jaka według naszego najgłębszego przekonania cechuje przytoczone przez nas klasyczne dowody tomistyczne, uznawane przez wszystkich, o ile wiemy, scholastyków dzisiejszych.

Z drugiej jednak strony twierdzimy z ogółem tychże scholastyków, że dowody te, acz pewne, nie posiadają ścisłości matematycznej czy geometrycznej i nie zmuszają rozumu naszego do uznania, jak to czynią dowody matematyczne lub geometryczne. Twierdzenia niniejsze będziemy się starać — w związku z nauką Kanta — pokrótce wyjaśnić i uzasadnić.

---

[1]) Praelectiones de Dei existentia, Lowanjum 1903, str. 63.

[2]) Również Sawicki (dz. przyt., str. 202) przyznaje dowodowi eudemonologicznemu jedynie „wielkie prawdopodobieństwo", natomiast bez zastrzeżeń zdaje się przyjmować dowód deontologiczny (str. 184 i nn.).

[3]) Toż, uzupełniając na str. 98 dowód teleologiczny, przez odwoływanie się do faktu, że człowiek pożąda dobra nieskończonego, przyznaliśmy temu uzupełnieniu tylko prawdopodobieństwo.

Twierdzimy najpierw, że postawione przez nas za św. Tomaszem dowody na istnienie Boga są pewne. W rzeczy samej dają one — czego świadkiem świadomość — nietylko prawdopodobieństwo, lecz sprawiają w umyśle człowieka, który rozumie ich znaczenie, stan mocnego godzenia się na ich ostateczny wynik, streszczający się w zdaniu: Bóg istnieje. Wobec tego wynik rzeczony przedstawia się rozumowi nie jako wątpliwy albo jedynie mniej czy więcej prawdopodobny, lecz jako nieomylnie i niechybnie prawdziwy. Przy tym wyniku rozum spoczywa bezpiecznie, tj. bez obawy błędu, bo widzi, że tak się ma rzecz i że nie może mieć się inaczej.

Należy wszelako dodać, że pewność, o której mowa, nie może się łączyć z takim stanem umysłu, w którym znikają wszelakie przeciw niej trudności i zarzuty. Tak niezawodnie bywa przy najwyższych stopniach pewności refleksyjnej, do których się wznoszą wprawni myśliciele, atoli łatwo zrozumieć, iż takie stopnie nie są związane koniecznie z każdą pewnością. W naszym wypadku do pewności wystarczy, jeśli się jasno poznaje, że prawda, dotycząca istnienia Boga, wyklucza twierdzenia z nią sprzeczne. W rzeczy samej, kto to wykluczenie widzi i przyjmuje, ten „przy powstałych później trudnościach nie wątpi właściwie i wprost o samej prawdzie, uznanej wpierw za pewną, lecz wątpi o sposobie, w jaki ta prawda daje się pogodzić z inną, która się przedstawia także jako pewna, a jednak przeciwna“ [1]).

Po wtóre twierdzimy, że pewność naszych dowodów na istnienie Boga jest wolna. Rozróżniamy bowiem słusznie pewność dwojaką: konieczną i wolną. Pierwsza jest stanem, w którym wola nie może przeszkodzić rozumowi w wydaniu sądu, gdyż sąd nieodwołalnie następuje dlatego, że

[1]) T. Pesch — C. Frick, Introductio in philosophiam — Logica, wyd. 2, Fryburg 1914, str. 646. Zob. także Geny, Critica de cognitionis humanae valore disquisitio, wyd. nowe, Rzym 1927, str. 149 i n.

związek między jego podmiotem a orzeczeniem jest wewnętrznie oczywisty i przedstawia się rozumowi w sposób doskonały; innemi słowy, pewność konieczna łączy się z oczywistością doskonałą. Taką konieczną pewność mamy, jak poucza doświadczenie, w następujących np. sądach: istnieję; widzę coś białego; całość jest większa od swej części; $2+2=4$. Taką pewność posiadamy również, gdy z zasad oczywistych dochodzimy przez rozumowanie do całkiem oczywistych wniosków. Natomiast o pewności wolnej mówimy wówczas, gdy poznana prawda nie zmusza naszego umysłu do uznania, gdy tedy jej uznanie zależy od naszej wolnej woli[1]). Ponieważ jednak ostatecznym sprawdzianem wszelakiej pewności jest oczywistość, przeto i tutaj nie może się bez niej obejść. Mianowicie przy wolnej pewności jest rzeczą oczywistą, iż wątpienie byłoby nieroztropne [2]). Należy dodać, że tego rodzaju pewność wolna może zachodzić w dwojakim wypadku. Raz gdy przedmiot sam w sobie nie jest poznany, ale gdy o jego istnie-

[1]) Nie chodzi tu tedy o wpływ woli dalszy czyli uboczny, który polega na tem, że wola, przed poznaniem prawdy, może nakłaniać rozum do jej szukania, do rozważania przemawiających za nią pobudek i t. p.

[2]) Teorja poznania rozróżnia wątpienie roztropne *(dubium prudens)* i nieroztropne *(d. imprudens)*. Pierwsze zachodzi wtedy, gdy powód do powątpiewania tak jest ważny, iż zasługuje na uznanie człowieka roztropnego; w przeciwnym razie mówimy o wątpieniu nieroztropnem. „Wątpienie roztropne — objaśnia Jeannière (Criteriologia, Paryż 1912, str. 62) — to wątpienie... które mieć jest rzeczą roztropną i mądrą. Wątpię np. w historyczność złotego runa z wyprawy Argonautów. Wątpienie roztropne jest stanem, w którym umysł znajduje się faktycznie: jest to stan rzeczywisty. Wątpienie nieroztropne jest wątpieniem nierzeczywistem, jest wątpieniem, które mieć byłoby rzeczą nieroztropną i nierozumną, i którego się dlatego faktycznie nie ma w stanie pewności. Mówić, iż pewność wolna dopuszcza wątpienia nieroztropne, to mówić, że duch, posiadając tę pewność, widzi ją zaatakowaną przez zarzuty, przez racje wątpienia, których równocześnie spostrzega doskonałą jałowość i które konsekwentnie odrzuca, ponieważ uważałby za rzecz nieroztropną ustępować przed niemi".

niu dowiadujemy się z wiarygodnego świadectwa, które, jak bywa najczęściej przy świadectwie ludzkiem, acz wyklucza wątpienie roztropne, dopuszcza nieroztropne, a tem samem nie zmusza rozumu do uznania [1]).

Drugi wypadek takiej wolnej pewności mamy wówczas, gdy wprawdzie rzecz przedstawia się rozumowi sama w sobie z oczywistością wewnętrzną, ale gdy ta oczywistość nie jest tak doskonała, by zdołała wymusić jego uznanie. Pierwsze zasady przyjmujemy jako koniecznie pewne dla ich oczywistości własnej, która się naszemu rozumowi bezpośrednio przedstawia. Pierwsze wnioski, wysnute z tych zasad, mogą uchodzić w oczach rozumu niemal za równie pewne i konieczne jak pierwsze zasady. Wszelako każdy przyzna, że im dłużej będzie się ciągnął łańcuch naszego rozumowania, tem słabsza będzie oczywistość wniosków, że wkońcu dojdziemy do wniosku, który nie będzie się narzucał koniecznie naszemu rozumowi, który tedy możemy ostatecznie według swej woli uznać lub odepchnąć. Owszem, powinniśmy go uznać, póki jasno widzimy, że uznanie wniosku jest rzeczą roztropną, a jego zaprzeczenie lub wątpienie o nim — nieroztropną [2]).

Taka pewność wolna przysługuje podanym przez nas dowodom na istnienie Boga. Są one niezawodnie pewne, atoli nie są konieczne; przynajmniej nie są takiemi dla

---

[1]) Natomiast rzadziej stosunkowo przedstawia się wartość świadectwa ludzkiego z tak doskonałą oczywistością (zewnętrzną), iż wola nie może go nie uznać. Ponieważ w tego rodzaju wypadkach nieuznanie świadectwa byłoby niedorzecznością, a wola nie może pożądać niedorzeczności (przedstawiającej się rozumowi jako zło), przeto koniecznie nakazuje rozumowi uznanie takiego świadectwa. Tak koniecznie przyjmujemy np. istnienie Ameryki, św. Tomasza z Akwinu lub Tadeusza Kościuszki, których sami nie widzieliśmy.

[2]) Zob. R. Jeannière, dz. przyt., str. 44 i nn., tudzież str. 231 i nn. P. Geny, dz. przyt., str. 132 i nn. Zob. także art., napisany przez Harenta p. t.: „Croyance“ w Dict. de Théologie catholique (Vacant-Mangenot).

ogółu [1]). Jakoż systematyczne przeprowadzenie tych dowodów jest rzeczą trudną; dlatego według znanego zdania św. Tomasza, nauki o Bogu powinno się udzielać po innych naukach. Trudność rzeczonych dowodów potęguje się jeszcze więcej przez to, że przeciwnicy wysuwają przeciw nim mnóstwo najrozmaitszych zarzutów. Z drugiej strony należy pamiętać, iż prawda o istnieniu Boga pociąga za sobą następstwa praktyczne, które nie dogadzają skażonej naturze ludzkiej. Stąd jasność dowodów na istnienie Boga w oczach rozumu maleje, a siła postawionych przeciw nim zarzutów wzrasta. Wśród takich okoliczności może powstać w duszy powątpiewanie, jakkolwiek nieuzasadnione i nieroztropne, skutkiem czego rozum sam przez się nie przechyla się na żadną stronę, tj. ani nie twierdzi, ani nie przeczy; aby uznać prawdę, potrzeba do tego nakazu ze strony wolnej woli. Ten zaś nakaz jest w najwyższym stopniu usprawiedliwiony. Jest bowiem rzeczą dla rozumu najoczywistszą, że zdanie, które ma przeciw sobie wątpliwości nieuzasadnione, powinno być uważane za przedmiotową prawdę [2]).

Skoro zaś pewność istnienia Boga nie jest konieczna, lecz wolna, nasuwa się samorzutnie zagadnienie, czy prawda ta nie stanowi raczej przedmiotu wiary, niż wiedzy, i czy niema słuszności w powtarzanem często zdaniu, że prawdy tej nie można udowodnić naukowo, że można tylko w nią wierzyć?

W odpowiedzi na to ważne pytanie zauważymy, że scholastycy uważają wiedzę *(scientia)*, będącą według ich definicji pewnem poznaniem rzeczy przez jej przyczyny, za skutek dowodu, w myśl powszechnie przez nich przyjętego

---

[1]) Sądzimy wszakże, że niejednemu filozofowi i teologowi przedstawia się istnienie Boga na podstawie odnośnych dowodów jako prawda konieczna.

[2]) Z podobnych względów przyjmujemy pewność wolną klasycznych dowodów na nieśmiertelność duszy ludzkiej.

twierdzenia: *Demonstratio est syllogismus faciens scire.* Z drugiej strony wiedza doskonała jest podług nich poznaniem koniecznem. *„Assensus... scientiae“* — czytamy u św. Tomasza[1] — *„non subicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficatiam demonstrationis“.* Podobne zapatrywanie spotykamy u innych filozofów. Wobec tego należy przyznać, iż dla ogółu ludzi istnienie Boga nie jest prawdą w ścisłem słowa znaczeniu dowiedzioną i stanowiącą przedmiot wiedzy. Jeżeli zatem mówimy o dowodach na istnienie Boga, bierzemy ten wyraz w znaczeniu szerszem i ogólniejszem, o ile dowód przynosi poznanie pewne, t. j. nietylko prawdopodobne, czyli wiedzę pewną, a więc mocną i wykluczającą powatpiewanie, choćby ta wiedza nie miała pewności koniecznej[2]).

A jak rozmaicie bierze się wiedzę i dowód, tak i wiarę.

Wiara w znaczeniu właściwem oznacza uznanie jakiejś rzeczy dla powagi (tj. wiedzy i prawdomówności świadka). Że zaś świadkiem może być Bóg lub człowiek, przeto rozróżniamy wiarę Boską lub ludzką. Gdy mówimy: Wierzę w Boga, mamy na myśli wiarę Boską. Znaczenie tedy tych słów jest następujące: Uznaję istnienie Boga dlatego, że On sam powiedział, iż istnieje[3]).

W znaczeniu szerszem i niewłaściwem wiara jest to samo, co wiedza pewna, lecz niekonieczna, albo to samo, co mniemanie czyli twierdzenie prawdopodobne; owszem, niektórzy rozumieją przez wiarę jakieś nieokreślone uczu-

---

[1]) S. th., II—II, q. 2, a. 9, ad 2.

[2]) W tem znaczeniu uczy Sobór Watykański, że „Boga... można poznać na pewno naturalnem światłem rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych, a *Motu proprio* Piusa X z dnia 1 sierpnia 1910 r. świadczy, że prawdę tę „można na pewno poznać, a tem samem także udowodnić“.

[3]) Pozostawiam tu na boku sporną kwestję, czy wiedza i wiara mogą się odnosić do tego samego przedmiotu.

cie lub jakąś siłę wewnętrzną, które skłaniają człowieka na ślepo do uznania czegoś za prawdę [1]).

Łatwo się domyślić, że nie możemy się zgodzić na powiedzenie, jakoby istnienie Boga było rzeczą nieokreślonego uczucia czy ślepej siły wewnętrznej lub mniemania. Możemy się natomiast zgodzić na zaliczanie tej prawdy do prawd wiary w znaczeniu prawd niewątpliwych, atoli przedstawiających się przeciętnemu rozumowi ludzkiemu z pewnością niekonieczną, a więc wolną Należy jednak pamiętać, że ten drugorzędny sposób pojmowania wiary, z którym pod wpływem Kanta spotykamy się dzisiaj także u autorów, należących do naszego obozu [2]), był obcy ogółowi dawnych scholastyków.

---

[1]) Niektóre języki odgraniczają zapomocą różnych terminów wiarę w znaczeniu ścisłem od wiary w znaczeniu szerszem. Tamta zowie się np. w języku francuskim: *la foi*, a w angielskim: *faith*, natomiast tę zowią Francuzi: *la croyance*, Anglicy zaś: *belief*.

[2]) Zmarły niedawno profesor innsbrucki A. Inauen (Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis, Innsbruk 1925) stawia hipotezę, że Kant, krytykując dowody na istnienie Boga i twierdząc, iż prawda ta jest, dzięki spekulatywnym dowodom, przedmiotem „wiary naukowej“ *(doktrinaler Glaube)*, godzi się niekiedy w zasadzie, acz niewyraźnie, na wolną pewność scholastyków. W rzeczy samej niektóre przytoczone przez Inauena miejsca, wyjęte z pisma Kanta, zdają się przemawiać za tą hipotezą.

ROZDZIAŁ IV.

O ISTOCIE BOŻEJ.

Bóg jest nieskończenie doskonały. — Uzasadnienie tej prawdy i płynące z niej wnioski. — W jaki sposób istnieją w Bogu doskonałości stworzeń? — Czy słusznie przypisujemy Mu świadomość i osobowość? — Nasze pojęcia o Bogu są tylko analogiczne, a stąd bardzo niedokładne. — Bóg jest wolny od wszelkiego złożenia. — Jeden tylko Bóg. — Metafizyczna istota Boża. — Niedorzeczność dualizmu i panteizmu.

Bóg istnieje. Istnieje jako pierwsza przyczyna rzeczy, jako byt konieczny, jako rozum, od którego pochodzi porządek świata, jako motor, będący źródłem wszelkich zmian w świecie. Oto prawdy, udowodnione w rozdziale drugim.

Przez takie uzasadnienie istnienia Boga poznaliśmy poniekąd także Jego istotę, a tem samem wykazaliśmy fałszywość agnostycyzmu, który uczy, że nic zgoła o Bóstwie nie wiemy, że to, co ludzie o Niem myślą i mówią, należy do dziedziny raczej uczucia, niż rozumu. Obecnie zamierzamy przypatrzyć się bliżej istocie bożej.

Istotą czyli naturą bytu wogóle zowiemy to, przez co byt jest tem, czem jest, i przez co się różni od innych bytów. Tak np. istotę człowieka tworzą ciało i dusza rozumna, związane razem w jedną substancjalną całość. Przez połączenie bowiem tych dwóch rzeczy człowiek jest człowiekiem, a nie głazem, ani drzewem, ani zwierzęciem, ani czystym duchem.

Analogicznie do tego należy powiedzieć, że istota Boża jest wszelką doskonałością w nieskończonym stopniu.

Innemi słowy, Bóg przez to jest Bogiem i przez to wyróżnia się od innych bytów, że Mu przysługuje nieskończona doskonałość pod każdym względem. Spróbujmy wyjaśnić i uzasadnić to twierdzenie, a potem wysnuć z niego pewne wnioski.

Doskonałym zowie się byt, któremu nic nie brakuje, czyli który posiada to, co przysługuje jego naturze. Jeżeli byt ma wszelką doskonałość, wynikającą z jego natury, wówczas jest wszechstronnie doskonały; jeżeli posiada doskonałość tylko częściową, zowie się doskonałym pod pewnym względem. Więc wszechstronnie doskonały byłby człowiek, posiadający wszystkie zalety cielesne i duchowe, jakie natura ludzka może posiadać; natomiast pod pewnym względem doskonały będzie ten, kto odznacza się np. wielką wiedzą, ale nie ma cnoty. Byt wszechstronnie doskonały może być znowu dwojaki. Natura bowiem jego jest albo ograniczona, albo nieograniczona: w pierwszym wypadku mamy byt doskonały względnie, w drugim — bezwzględnie.

Rozważmy drugie pojęcie — pojęcie nieskończonego! Nieskończone jest przeciwieństwem skończonego. Jak tedy skończonem zowiemy to, co ma koniec albo granice, tak znowu nieskończone wyklucza wszelki koniec i wszelkie granice. Oba te pojęcia są pierwotnie wzięte z rozciągłości i dopiero dzięki analogji odnoszą się do innych rzeczy. Nieskończone zatem pod względem doskonałości jest bez końca i bez granic doskonałe. Lecz i nieskończoność doskonałości występuje w dwojakiej postaci. Może być coś nieskończone w pewnej doskonałości lub w każdej. Osoba, którąby poznawała wszystko, co może być poznane, byłaby nieskończenie doskonała co do poznania.

To, co jest bezwzględnie doskonałe, jest także nieskończenie doskonałe pod każdym względem. Taką doskonałość przypisujemy właśnie Bogu. On posiada wszystkie możliwe doskonałości w nieskończonym stopniu. Czy więc

Bóg jest zbiorem lub sumą nieskończenie wielu nieskończonych doskonałości? — Bynajmniej. Będąc jestestwem, wolnem — jak zobaczymy niżej — od wszelkiego złożenia, jest On właściwie tylko jedną doskonałością, dorównywającą wszystkim możliwym doskonałościom nieskończonym. W tem też znaczeniu mówimy: Bóg jest tak doskonały, że nic nie może być doskonalszego od Niego.

I jakież są na to dowody? Większe teodyceje podają ich wiele; my poprzestaniemy na paru.

Najpierw prawda ta wynika z tego, że Bóg jako pierwsza przyczyna i byt konieczny jest jestestwem bezwzględnem, czyli posiadającem w sobie wszystkie warunki swego bytu, a tem samem od nikogo i niczego niezależnem. Takiemu jestestwu musi przysługiwać nieskończona doskonałość. Gdyby bowiem Jego doskonałość była pod jakim względem ograniczona, natenczas ograniczenie to pochodziłoby albo od innej przyczyny albo od Niego samego. Ale jedno i drugie jest wykluczone. Żadna zewnętrzna przyczyna nie może ograniczać jestestwa bezwzględnego właśnie z tego powodu, że ono bezwzględne czyli niezależne. Podobnie sam byt bezwzględny nie może kłaść kresu własnej doskonałości, bo nie tworzy samego siebie; choćby się zresztą tworzył, czemu miałby poprzestawać na pewnym stopniu doskonałości, skoro jest w jego mocy uczynić się nieskończenie doskonałym? Stąd byt bezwzględny będzie tem wszystkiem, czem być może. W rzeczy samej tylko względne jestestwo może mieć ograniczoną doskonałość; bierze ją bowiem od zewnętrznej przyczyny, która mu wyznacza niższy lub wyższy stopień doskonałości. Dla bytu bezwzględnego, nie przyjmującego istnienia z zewnątrz, a więc istniejącego z siebie, niema takiego wyznaczenia: byt bezwzględny musi posiadać wszelką doskonałość w nieskończonym stopniu.

Nadto w każdym bycie możemy ująć rozumem dwie rzeczy: istotę i istnienie. Jak istota jest to, przez co byt

jest tem, czem jest, czyli przez co wyróżnia się od innych bytów, tak istnienie jest tem, przez co byt aktualnie istnieje. Z tego powodu istnienie uchodzi słusznie za doskonałość, urzeczywistniającą istotę. Oba te czynniki bytu wzajem sobie odpowiadają: im doskonalsze istnienie, tem doskonalsza istota. Atoli nie można sobie przedstawić istnienia doskonalszego, aniżeli istnienie Boże. Bóg bowiem nie zawdzięcza swego istnienia żadnej przyczynie zewnętrznej, ale istnieje z siebie, istnieje z bezwzględną samodzielnością, koniecznie i odwiecznie. Jeżeli zaś istnienie Boże jest nieskończenie doskonałe, to niezawodnie należy to samo powiedzieć o Bożej istocie[1]).

Tak więc różnemi sposobami doszliśmy do tego samego wniosku: Bogu przysługuje nieskończona doskonałość. Wszelako wniosek ten może łatwo nasunąć pewną trudność. Powiedzieliśmy przed chwilą, że od bytu nieskończenie doskonałego nie może być nic doskonalszego. Czy jednak doskonałość Boga i świata, razem wziętych, nie jest większa, niż doskonałość samego Boga? Kto więc nie chce powiedzieć, iż świat jest nicością, musi odmówić Bogu nieskończoności. — Dawny ten zarzut dawno już

[1]) „Wenn das unerschaffene Wesen — rozumuje zgodnie z nami Zimmermann (Ohne Grenzen und Enden, Fryburg 1908, str. 46 i n.) — endlich wäre, so wäre das ein reiner (absoluter) Zufall. Denn es könnte statt auf Grad sechs geradesogut auf Grad unendlich stehen. Warum soll es z. B. als Unbewusstes, Unterbewusstes, Vorbewusstes existieren? Wenn es sich soweit Dasein und Vollkommenheit geben kann, dann ebensogut mehr, ebenso bewusstes und lichtes Leben, wie geheime Regungen, versteckte Triebe und verborgene Tugenden. Warum an der Schwelle des Bewusstseins Halt machen? Erst wenn das Durchsichsein sich in die Unenendlichkeit ergiesst, hat der Zufall ein Ende... Es ist ganz unser Beweisgang, der Schopenhauer drängt, die für ihn unerschaffene Welt als unendlich gross anzunehmen. „Ferner ensteht, bei der Annahme einer im Raume begrenzten Welt, die unbeantwortete Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Teil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt hätte“ (Sämtliche Werke, wyd. J. Frauenstädta, Lipsk 1891, II, str. 588).

otrzymał zasłużoną odprawę. Słusznie odpowiedziano, że Bóg i świat tworzą razem więcej bytów, z których jeden jest nieskończenie doskonały, a inne mniej lub więcej ograniczone w doskonałości, lecz że doskonałość samego Boga nie jest mniejsza, aniżeli doskonałość Boga i świata. Skoro Bóg jest sam w sobie nieskończenie doskonały, przeto przez dodanie skończonych doskonałości świata nie może się powiększyć Jego nieskończoność; nadto w istocie Bożej są przed dodaniem wszelkie doskonałości stworzenia, albowiem Bóg jest pierwszą przyczyną wszechrzeczy, każdy zaś skutek mieści się w swej przyczynie.

Lecz tu właśnie stajemy przed ciekawem zagadnieniem, w jaki sposób Bóg posiada doskonałości stworzeń. Jak przysługuje Mu doskonałość np. minerału lub żywego ustroju? Jak w Nim istnieją piękności przyrody i dzieł sztuki? Czy On myśli i kocha, widzi i słyszy, tak samo, jak człowiek? By odpowiedzieć na te pytania, należy nasamprzód rozróżnić między doskonałościami. Są one dwojakie: proste czyli czyste i mieszane. Pierwsze nie zawierają w swem pojęciu żadnej niedoskonałości, jak np. życie, mądrość, dobroć, sprawiedliwość. Do drugich, które z istoty swej są związane z pewną niedoskonałością, należą np. czynności, zależne od ciała, jak mówienie, widzenie, słyszenie. Po wtóre trzeba zaznaczyć, że doskonałość skutku może tkwić w przyczynie w znaczeniu albo właściwem, czyli, jak powiada scholastyk, formalnie, albo w znaczeniu przenośnem; w tym drugim wypadku skutek istnieje w przyczynie nie według swej istoty, ale wyższym sposobem. Tak np. ludzka natura dziecka mieści się formalnie w rodzicach; doskonałość zaś aeroplanu jest w głowie technika, który go obmyślił i zbudował, w przenośnem znaczeniu.

Łatwo teraz odpowiedzieć na postawione pytanie. Czyste doskonałości stworzeń istnieją w Bogu formalnie; skoro bowiem są prawdziwemi doskonałościami, przeto muszą być w nieskończenie doskonałem jestestwie. Natomiast dosko-

nałości mieszane nie mogą być w Bogu tak, jak czyste, gdyż wnosiłyby w Jego istotę większą lub mniejszą niedoskonałość. Muszą jednakowoż w Nim istnieć w jakiś sposób, skoro przedstawiają dobro, które także od Boga pochodzi. Istnieją w Nim tedy sposobem wyższym, o ile Bóg posiada doskonałości czyste, które, jako nieskończenie szlachetniejsze od mieszanych, potrafią je całkowicie zastąpić. Jeżeli więc mówimy o Bogu, że widzi, słyszy lub t. p., to wyrażenia takie, znane pod nazwą antropomorfizmów, należy uważać za pewnego rodzaju przenośnie[1]). Wiedza Boża jest tak doskonała, iż nieskończenie przewyższa najlepsze widzenie i słyszenie[2]).

Czy jednak niema fikcyjnego antropomorfizmu wówczas, gdy przypisujemy Bogu rozum, wolę i świadomość o sobie? — Żadną miarą. Są to doskonałości nietylko czyste, ale także z wszystkich, które spotykamy u stworzeń, najwyższe i najszlachetniejsze: muszą się tedy znajdować formalnie w nieskończonej istocie Bożej. Wprawdzie niektórzy, jak E. von Hartmann, a w najnowszych czasach Wil-

---

[1]) Takie przenośne antropomorfizmy mają rację bytu, o ile są owocem wyobraźni, która nie przestaje działać nawet wtedy, gdy umysł nasz ujmuje rzeczy w najwyższym stopniu oderwane. Zresztą należy pamiętać, że wszelkie nasze poznanie jest antropomorficzne, o ile się odbywa zgodnie z naszą ludzką naturą; tem bardziej antropomorficzne są nasze pojęcia o Bogu i Jego istocie. Wykluczając tedy z tych pojęć — jak zwyczajnie bywa — wszelki antropomorfizm, chcemy powiedzieć, że one wprawdzie nie wyczerpują całej rzeczywistości, ale nie mogą być uważane za mylne lub fikcyjne. Zob. A. Rademacher, Vernünftiger Glaube, Fryburg 1923, str. 43 i nn.

[2]) Stąd mówi się często, że Bóg widzi czy słyszy sposobem eminentnym — *eminenter*. Owszem, *eminenter* w Nim istnieją doskonałości stworzeń nietylko mieszane, lecz także czyste. Z tego widać, że posiada On czyste doskonałości rzeczy stworzonych formalnie i eminentnie, a mieszane — jedynie eminentnie. Należy dodać, że wszystkie bez wyjątku doskonałości rzeczy przysługują Bogu wirtualnie, o ile Bóg może jako przyczyna sprawcza powołać do bytu wszystkie rzeczy i wszystkie ich doskonałości.

liam James i Marceli Hébert[1]), utrzymują, że nieświadome jest lepsze od świadomego i dlatego odmawiają świadomości najwyższemu bytowi, lecz zdrowy rozsądek piętnuje powyższe twierdzenie jako niedorzeczny paradoks. Istotnie, gdyby stan nieświadomości był wyższy od stanu świadomości, natenczas sen lub omdlenie byłyby doskonalsze, niż jaw czy świadomość, natenczas zwierzę przewyższałoby doskonałością człowieka, a roślina — zwierzę, Na takie następstwa nikt się nie zgodzi. Toż i przytoczeni filozofowie są z sobą w sprzeczności. Jeżeli stan nieświadomy jest doskonalszy od świadomego, dlaczego mówią, że Bóg się rozwija, przechodząc z pierwszego w drugi? [2])

A jak odeprzeć mniemanie wielu nowożytnych monistów (Spinoza, G. Fichte, Strauss, Hartmann), uważających Boga za byt nieświadomy dlatego, że świadomość łączy się z pewną biernością, o ile powstaje przez działanie budzącego ją przedmiotu i zależy od psychicznej reakcji na bodziec zewnętrzny, przeciw któremu zżyma się wola? „Przyjmować w Bogu — pisze Hartmann[3]) — taką bierność, znaczy twierdzić, że dla Boga istnieje coś zewnętrznego *(ein Draussen),* że istnieją działania, wpływające nieprzyjemnie na Jego wolę, co wszystko jest całkiem nieprzypuszczalne... Jeżeli zaś duchowi bożemu trzeba odmówić świadomości, to trzeba mu tem samem odmówić świadomości o sobie... Wszelka świadomość o sobie może powstać tylko z świadomości o świecie; najpierw musi być świadome nie-ja, aby przez jego przeciwieństwo ja mogło być świadome".

Zarzut powyższy przypomina mi zdanie naszego A. Mahrburga[4]), który dlatego nie chce celowości przyrody

[1]) Le divin, Expériences et hypothèses, Paryż 1907, str. 95 i 131.
[2]) Por. Moisant, Dieu, L'expérience en métaphysique, Paryż 1907, ks. II.
[3]) Die Religion des Geistes, Berlin 1882, str. 149 i nn.
[4]) Teorja celowości ze stanowiska naukowego (Rozprawy historyczno-filozoficzne Akademji w Krakowie, t. XXII, str. 285).

przypisać transcendentalnej przyczynie rozumnej, że niema rozumu bez mózgu. Nie przeczymy, iż działające na nas przedmioty zewnętrzne rozwijają i udoskonalają w nas poczucie samowiedzy. Czy jednak z tego wypływa wniosek, że żadna wogóle świadomość nie może istnieć bez bodźca zewnętrznego, albo że każda musi wzrastać pod jego wpływem, jak wzrasta nasza? Czy świadomość przestaje być świadomością, jeżeli jest wolna od niedoskonałości, koniecznie związanych z świadomością ludzką skutkiem ograniczenia naszej istoty? Czy rozum potrafi wykryć jakąś sprzeczność w tem, iż byt bezwzględny jest świadom niezależnie od wszelkich warunków i czynników zewnętrznych? Czy ta samodzielna świadomość nie wypływa raczej koniecznie z istoty nieskończenie doskonałego jestestwa?[1]).

Niemniej myli się Spencer, którego niepoznawalny Bóg nie jest ani świadomy, ani nieświadomy, lecz znajduje się w jakimś rzekomo trzecim stanie, wyższym i nie dającym się pojąć. Jakoż ów trzeci stan jest całkiem niemożliwy, bo pomiędzy pojęciami sprzecznemi — a do takich należą pojęcia świadomego i nieświadomego — środka

---

[1]) Hartmann (dz. przyt., str. 153) podaje jeszcze inny powód, dla którego odmawia Bogu świadomości. Bóg — powiada — tworząc wspólną podstawę materji i świadomego ducha, nie może być ani materją, ani świadomością, albowiem nie mógłby wydać z siebie w pierwszym wypadku świadomości, a w drugim materjalnego bytu. Atoli najpierw Bóg nie wydaje z siebie ani materji, ani ducha; zobaczymy później, że materja i duch powstają nie przez panteistyczną ewolucję, lecz przez czyn stwórczy. Z pojęcia zaś tego czynu nie wynika, żeby Stwórca posiadał tę samą naturę, którą posiada rzecz stworzona; musi tylko cała doskonałość stworzenia, z wykluczeniem oczywiście wszelkiej niedoskonałości, istnieć w Stwórcy. Po wtóre jest rzeczą bezwzględnie niemożliwą, żeby nieświadomy istotnie Absolut stał się świadomym przez rozwój; byłoby to oczywistem pogwałceniem zasady przyczynowości. Każda bowiem powstająca doskonałość domaga się wystarczającej przyczyny. Jeżeli tedy świadomość wyłoniła się w świecie z nieświadomego pierwotnie Absolutu, natenczas bez przyczyny powstała.

niema. A choćby i był, skąd filozof angielski wie, iż rzeczony stan faktycznie istnieje, skoro według jego własnego wyznania nie mamy o nim żadnego pojęcia?

Nie można też mówić o antropomorfizmie, gdy przyznajemy Bogu osobowość. Bo co nazywamy osobą? Byt, istniejący w sobie czyli substancjalny, jednostkowy, więc samoistny, wreszcie rozumny[1]). Drzewo lub zwierzę są wprawdzie substancją samoistną, ale nie mają rozumu i dlatego nikt ich nie zowie osobą. Natomiast każdemu człowiekowi dajemy to miano; dajemy je nawet małemu dziecku, bo i ono posiada rozum, chociaż go jeszcze nie może używać. Owoż w Bogu iszczą się wszystkie istotne cechy osoby. Jest On niezawodnie substancją, bo nietylko w sobie, lecz także z siebie istnieje; jest substancją indywidualną i samoistną, gdyż jako pierwsza przyczyna i byt konieczny istnieje poza i ponad światem; jest nakoniec substancją rozumną, jak świadczy panujący w świecie porządek. „Osoba — pisze św. Tomasz[2]) — oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej przyrodzie, mianowicie byt, mający rozumną naturę substancjalną. Skoro tedy wszystko, co jest doskonałe, należy przypisać Bogu dlatego, że Jego istota mieści w sobie wszelką doskonałość, przeto potrzeba Mu przyznać nazwę osoby".

Cóż więc sądzić o zdaniu tych, którzy w osobowości upatrują ograniczenie i dlatego z obawy przed antropomorfizmem odmawiają jej nieskończonemu Absolutowi? Osobowość — powtarzają oni[3]) za Spinozą — odgranicza tworzący osobę byt od innych bytów, wszelkie zaś odgraniczenie jest zaprzeczeniem, wyciskającem na rzeczy piętno skończoności. Bóg tedy osobowy — to Bóg, pojęty na sposób

---

[1]) Zob. Wais, Ontologja, str. 139 i n.

[2]) S. th., I, q. 29, a. 3.

[3]) Tutaj należą np. Biedermann (Christliche Dogmatik, Zurych 1869, str. 642) i Drews (Deutsche Spekulation seit Kant, 2 t., Berlin 1893, t. II, str. 190).

człowieka, a nadto mieszczący w sobie sprzeczność, bo z jednej strony nieskończony jako Absolut, z drugiej zaś skończony jako osoba. — Znowu dziwne pomieszanie pojęć. Słowo „odgraniczenie“ można brać w dwojakiem znaczeniu: ściślejszem i szerszm. W pierwszem wyraża ono przestrzenne granice bytu, w drugiem wyróżnienie jednego bytu od innych. Otóż w tem właśnie drugiem znaczeniu Bóg jest odgraniczony od świata. Istota Boża różni się od istoty stworzeń: tamta istnieje z siebie i dlatego jest nieskończona — ta ma byt udzielony i dlatego skończony. Stąd Bóg jest osobą, wolną nietylko od wszelkiego ograniczenia w przestrzeni i czasie, lecz także od wszelkich niedoskonałości, przysługujących osobie ludzkiej[1]).

„Nie mogę sobie przedstawić żadnej osoby — zarzuca jeszcze L. Plate[2]) — któraby przenikała cały nieskończony wszechświat. Pytanie, czy Bóg jest osobowy czy nieosobowy, nie powinno być wogóle stawiane; jest ono tak samo niedorzeczne, jak gdyby się ktoś pytał, czy Bóg ma oczy, czy ich niema“. — Niezawodnie żaden człowiek nie potrafi sobie wyobrazić osobowego, a wszędzie obecnego Boga. Bo też do prawd tego rodzaju nie prowadzą zmysły, lecz rozum, sięgający dalej, aniżeli zmysły sięgnąć mogą. Innemi słowy, są to prawdy metafizyczne. Lecz monista niemiecki wyznaje[3]) otwarcie: *„Ich will der Metaphysik gar nicht den Boden bestreiten, denn ich verstehe nichts davon* [4]).

Chociaż czyste doskonałości istnieją w Bogu formalnie, nie należy sądzić, iż istnieją w Nim zupełnie w ten sam sposób i zupełnie w tem samem znaczeniu, jak w stworzeniach. Nasze pojęcia o doskonałościach Bożych pochodzą

---

[1]) Por. zgodne w tem miejscu z naszemi uwagi Lotzego (Mikrokosmus, wyd. 2, Lipsk 1869, t. III, str. 568 i nn.)

[2]) Ultramontane Weltanschauung, Jena 1907, str. 70.

[3]) Tamże, str. 62.

[4]) Czyt. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre niedernen Gegner, Fryburg 1906.

z rzeczy zmysłowych i skończonych i dlatego nigdy nie potrafią się wznieść do nieskończonej istoty najwyższego bytu. Są one — jak powiada filozof — nie jednoznaczne, lecz analogiczne[1]). „Nic — uczy św. Tomasz[2]) — nie orzeka się o Bogu i stworzeniu jednoznacznie". Jeśli tedy mówimy np.: Bóg jest mądry, to w tem powiedzeniu niema wprawdzie przenośni, atoli należy pamiętać, że mądrość Boża, lubo poniekąd podobna do ludzkiej, różni się od niej istotnie. Ludzka jest zależna, ograniczona, różna i od istoty i od innych doskonałości człowieka; — Boża, istniejąca z siebie i będąca źródłem wszelkiej mądrości, jest nieskończona, utożsamiona i z istotą i z doskonałościami. Podobnie, przypisując Bogu osobowość, nie chcemy jej obniżać do poziomu swej własnej osobowości. Bóg jest osobowy na swój sposób, nieskończenie doskonalszy od naszego.

Wobec tego nasze poznanie Bóstwa nie może być nigdy dokładne. Jeżeli naszej wiedzy towarzyszy względność i ograniczenie tam, gdzie chodzi o znajomość własnej jaźni i przyrody, jeżeli, badając nieco głębiej siebie i świat, spotykamy się z tajemnicami na każdym niemal kroku, jeżeli z rozwojem nauk liczba tajemnic raczej wzrasta, niż maleje, to cóż powiedzieć o poznaniu nieskończonej istoty Bożej! Pisze Cycero[3]) o tyranie Hieronie, że zapytał raz poety Synonidesa, jak Bóg wygląda. Poeta prosił o dzień namysłu, a potem o dzień drugi, trzeci i t. d. Kiedy po pewnym czasie kazał mu się Hiero wytłumaczyć, dlaczego tak długo milczy, odpowiedział Symonides, że im dłużej się zastanawia nad pytaniem, tem ciemniejszą wydaje mu się sprawa.

[1]) Pojęcia albo raczej wyrazy jednoznaczne odnoszą się do wielu rzeczy i oznaczają w nich zupełnie to samo; tak orzekamy wyraz: „człowiek" o Sokratesie i Platonie, a wyraz „zwierzę" o lwie i ośle. Wyraz analogiczny orzeka się również o wielu przedmiotach, ale w znaczeniu częścią tem samem, a częścią innem.

[2]) S. th., I, q. 13, a. 5.

[3]) De natura deorum, 1, 21.

W odpowiedzi tej mieści się wiele słuszności. W pewnem znaczeniu można i trzeba powiedzieć, że Bóg jest niepoznawalny: żaden rozum stworzony nie potrafi Go całkowicie zgłębić czyli ogarnąć. Nieskończone jestestwo może w zupełności pojąć tylko nieskończony umysł; w przeciwnym razie nie byłoby ono nieskończone.

Toż słusznie pisze św. Paweł[1]), że Bóg „mieszka w światłości nieprzystępnej". Słusznie także Ojcowie i pisarze Kościoła, oraz teologowie wszystkich czasów powtarzają często, że wiemy na pewno, iż Bóg jest, ale nie wiemy dobrze, czem jest, albo że raczej wiemy, czem nie jest, — tudzież że w tym braku wiedzy czyli w tem przekonaniu, iż istoty Bożej przeniknąć nie zdołamy, tkwi właśnie najdoskonalsze poznanie. *„Balbutiendo* — powiada Grzegorz W. — *excelsa Dei resonamus"*. „Jeżeli nie możecie pojąć — woła św. Augustyn[2]) — czem jest Bóg, to przynajmniej pojmijcie, czem nie jest... Chcesz znać — pyta gdzie indziej[3]) wielki biskup Hippony — naturę Bożą? Chcesz wiedzieć, co jest Bóg? To wiedz, że nie wiesz; lecz nie smuć się tem, że nie wiesz... Bo czy przez to się nie okazuje, iż wiesz więcej, aniżeli inni? Poganin widzi kamień i uważa go za Boga; filozofowie widzą niebo i uważają je za Boga. Patrz, o ile ich przewyższasz wiedzą, gdy mówisz: Bóg nie może być kamieniem, Bóg nie może być słońcem".

Z tem wszystkiem myśliciele chrześcijańscy byli zawsze dalecy od agnoscytyzmu[4]), bo co innego uznać wielką niedoskonałość naszego pojęcia o Bóstwie, a co innego utrzymywać, że Bóstwo jest dla nas bezwarunkowo niedostępne i że możemy Je uczcić tylko przez milczenie.

---

[1]) I do Tym., 6, 16.

[2]) In Joannem, tr. 23, nr. 9 (Migne, t. 35, col. 1588).

[3]) Serm. 232, nr. 1 (Migne, t. 39, c. 2173).

[4]) Czyt. Sertillanges, Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paryż 1908.

Owszem, chcąc dotrzeć według możności do istoty najwyższego bytu, posługują się stale następującą metodą: Najpierw wnoszą, iż wszelka doskonałość stworzenia musi istnieć w Bogu jako jej przyczynie; stąd przypisują Mu np. życie, sprawiedliwość, miłosierdzie. Po wtóre odrzucają od każdej doskonałości wszelką niedoskonałość i wszelką granicę; mówią tedy, że Bóg jest niematerjalny, niezmienny, niezmierzony. Wreszcie, łącząc razem obie czynności, dochodzą do wniosku, że On posiada wszystkie doskonałości w stopniu nierównie wyższym, aniżeli możemy to pojąć i powiedzieć; dlatego uczą, iż jest ponad wszelką mądrość lub ponad wszelką potęgę. Tak wyglądają sławne trzy drogi (*via affirmationis vel causalitatis, negationis et excellentiae),* które nas prowadzą do poznania istoty pierwszej przyczyny[1]).

Nieskończoność Bożej istoty — to pierwszy jej przymiot zasadniczy. Obok niego możemy postawić dwa inne: prostotę i jedność.

Do pojęcia prostoty przychodzimy przez zaprzeczenie złożenia i dlatego prostem zowiemy to, co nie jest złożone, czyli co nie ma części. Człowiekowi nie można przypisać prostoty. Składa on się z duszy i ciała, które znowu jest zbiorem niezliczonych części rozciągłych. Dusza sama nie posiada wprawdzie takich części, ale jak w całym człowieku i w każdym wogóle bycie niekoniecznym, tak i w niej rozróżniamy części inne: substancję i rozmaite przypadłości, istotę i istnienie, możność i akt. Rozróżniamy substancję i przypadłości, bo co innego mój duch, a co innego tkwiący w nim np. rozum; rozróżniamy przypadłości rozmaite, bo co innego mój rozum, a co innego moja wolna wola; rozróżniamy istotę i istnienie, bo co innego to, co stanowi duszę ludzką, t. j. wyróżnia ją od innych bytów, a co innego to, przez co dusza istnieje; rozróżniamy wreszcie możność

[1]) Por. Blanche, Comment la raison connait Dieu (Revue de Philosophie, 1926, nr. 5).

i akt, bo co innego, że ona może być w jakimś stanie, a co innego, że się w tym stanie znajduje, co innego, że może myśleć, a co innego, że myśli rzeczywiście[1]).

Bóg jest prosty bezwzględnie, czyli jest wolny od wszelkiego złożenia, od wszelkich części. Nie składa się więc z duszy i ciała, a tem samem nie posiada żadnych części ilościowych, jakie istnieją w najmniejszej cząstce materji — On jest tylko substancją, z którą się utożsamia to, co w Nim nasz rozum pojmuje jako przymiot, np. dobroć lub mądrość; stąd też niema różnicy między Jego przymiotami. Bóg nietylko jest dobry, mądry, piękny i t. d., ale jest samą dobrocią, mądrością, pięknością, które znowu przenikają się wzajem. Dalej nie składa się Bóg z istoty i istnienia — u Niego te dwie rzeczy są czemś jednem. Nie składa się nakoniec z możności i aktu — On nie może być inny, aniżeli jest, On jest najczystszym aktem, wolnym od wszelakiej przymieszki możności[2]).

---

[1]) Nie są to jeszcze wszystkie części, z których może się składać stworzenie. Filozof dzieli części, wchodzące w skład istoty, na fizyczne i metafizyczne, według tego, czy one różnią się między sobą rzeczowo, czy tylko logicznie, t. j. w naszej myśli. Pierwsze tworzą istotę fizyczną, drugie — metafizyczną. Fizyczną istotą np. człowieka są dusza i ciało, złączone w jedną substancję; metafizyczną istotę wyraża definicja, złożona z rodzaju najbliższego (jestestwo zmysłowe) i różnicy gatunkowej (rozumne).

[2]) Owszem, istota Boża wyklucza z powodu swej bezwzględnej prostoty nawet części metafizyczne i dlatego — jak zobaczymy niżej — nie można jej definjować we właściwem tego słowa znaczeniu. Mógłby kto powiedzieć, że rozmaite doskonałości Boże różnią się między sobą logicznie, a tem samem tworzą metafizyczne części istoty Bożej. Atoli należy pamiętać, iż części metafizyczne, choć się wzajem uzupełniają, nie muszą być razem, gdy w Bogu pojęcie którejkolwiek doskonałości domaga się koniecznie pojęcia każdej innej. Tak np. pojęcie jestestwa zmysłowego daje się uzupełnić pojęciem jestestwa rozumnego, atoli mogą istnieć i istnieją rzeczywiście jestestwa zmysłowe, które nie posiadają rozumu. Natomiast pojęcie np. sprawiedliwości Bożej mieści w sobie przedmiotowo wszelkie inne przymioty, bo w bycie nieskończenie doskonałym nie może istnieć jeden przymiot bez innych.

Prostota istoty Bożej wynika najpierw z tego, że Bóg jest bytem pierwszym i bezwzględnym. Wszelki byt złożony jest, jeśli nie co do czasu, to przynajmniej logicznie, późniejszy, niż jego części składowe, a tem samem od tychże części zależny. Nie może być tedy bezwzględnym i pierwszym. Prócz tego byt złożony domaga się przyczyny sprawczej swego złożenia czyli swej jedności, gdyż części przez to samo, że są częściami, nie są jeszcze ujęte w jedną całość złożoną. Lecz Bóg nie ma żadnej przyczyny, bo jako pierwsza i niezależna przyczyna istnieje z siebie. Więc musi być bytem prostym. Prawda ta wypływa także z nieskończonej doskonałości Bożej. Żaden byt złożony nie może być doskonały. Składa się bowiem z części, każda zaś część, jako rzecz sama przez się niezupełna, jest z istoty swej niedoskonała.

To wszystko, cośmy o bezwzględnej prostocie istoty Bożej powiedzieli, mogłoby komu nasunąć myśl, że nazwy, dotyczące różnych doskonałości Bożych, są tylko — jak mniemali za Majmonidesem nominaliści średniowieczni — synonimami. Ale taki wniosek świadczyłby o zbyt powierzchownem zrozumieniu sprawy. Bo jasną jest rzeczą, że tutaj nie można używać dowolnie jednej nazwy zamiast drugiej, jak bywa przy synonimach; nikt nie powie, że Bóg np. przebacza dla swej sprawiedliwości, a karze dla swego miłosierdzia. Różnica między miłosierdziem a sprawiedliwością jest wprawdzie w Bogu jedynie logiczna, atoli opiera się na pewnym fundamencie, istniejącym w samej rzeczy (i dlatego nosi nazwę wirtualnej) [1]), a mianowicie na tem, że bezwzględna prostota Boża dorównywa rzeczywistej mnogości. Ograniczony rozum ludzki nie potrafi objąć nieskończenie doskonałej istoty Bożej jednem pojęciem i dlatego używa pojęć wielu, które odnoszą się przedmiotowo do tego samego bytu, ale wyraźnie

[1]) Zob. Wais, Ontologja, str. 95 i n.

przedstawiają go tylko pod pewnym względem, czyli przedstawiają tylko pewną jego stronę.

Przyznajemy jednak, że mimo powyższego tłumaczenia zawsze dla naszego rozumu będzie sprawą niepojętą, w jaki sposób godzą się w najdoskonalszym bycie te dwie rzeczy, które nie podlegają najmniejszej wątpliwości: z jednej strony jego bezwzględna prostota, z drugiej rozmaite przymioty, istniejące w nim formalnie. Niema tu oczywiście prawdziwej antynomji, jak chcą niektórzy agnostycy, ale jest niewątpliwie filozoficzna tajemnica[1]).

Trzeci, jak się rzekło, zasadniczy przymiot natury Bożej — to jedność. Bóg jest jeden czyli jedyny w tem znaczeniu, że niema więcej Bogów.

Jak prostota, tak i jedność Boga jest następstwem Jego nieskończonej doskonałości. Gdyby istniało więcej, np. dwóch Bogów, natenczas alboby się różnili między sobą swą istotą, albo byliby zupełnie do siebie podobni, czyli posiadaliby istotę taką samą. W pierwszym razie jeden Bóg miałby to, czego nie miałby drugi; zatem przynajmniej ten drugi nie byłby prawdziwym Bogiem, gdyż istota Boża jest nieskończenie doskonała pod każdym względem. W drugim znowu wypadku stoimy przed następującą alternatywą: albo jeden z Bogów, np. B., zależy od drugiego, np. od A., albo nie zależy. Jeśli zależy, natenczas nie jest nieskończenie doskonały; jeśli nie zależy, wówczas to samo należy powiedzieć o A., bo nieskończenie doskonały Bóg musi być pierwszą przyczyną, od której wszystko pochodzi i której wszystko jest podporządkowane.

Za jednością Bóstwa przemawia również jedność planu światowego. Że ta druga jedność nie jest urojeniem, okazuje się z tego, cośmy w dowodzie teleologicznym o porządku przyrody powiedzieli. Gdyby jej nie było, świat popadłby w chaos i musiałby runąć. Otóż ta jedność

[1]) Zob. Garrigou-Lagrange, Dieu etc., str. 513 i nn.

planu i celu, przejawiająca się w całej naturze, domaga się także jednej przyczyny, która świat uporządkowała.

Czy atoli jedność porządku światowego nie daje się wytłumaczyć jeszcze innym sposobem? Czy nie mogłaby pochodzić od wielu przyczyn rozumnych, czyli wielu Bogów, którzy się porozumieli co do wszystkich celów i wszystkich środków? — To drugie tłumaczenie jedności przyrody najpierw sprzeciwia się metodzie naukowej, żądającej zawsze najprostszego tłumaczenia wszelkich zjawisk. Jeśli wystarczy przyjąć jednego Boga, by zrozumieć harmonję świata, poco mówić o Bogach wielu? Po drugie hipoteza, o której mowa, nie wyświetla sprawy w sposób zadawalający. Zaraz bowiem cisną się do głowy takie np. pytania: Czy mnóstwo Bogów jest skończone czy nieskończone? Jeżeli skończone, iluż Bogów istnieje? Dlaczego tylu, a nie mniej lub nie więcej? Dlaczego Bogowie współdziałają zgodnie? Dlaczego raczej nie walczą jedni przeciw drugim? Na te i tym podobne pytanie nie znajdziemy wystarczającej odpowiedzi. Przeciwnie, rzecz staje się jasną, gdy na miejsce wielu Bogów postawimy jednego. Wówczas każdy zrozumie, że jeśli Bóg jest jeden, to jeden jest także porządek przyrody.

Ale może istnieć — dorzuci rzecznik powyższej hipotezy — więcej światów, a tem samem więcej Bogów. Na to odpowiem, że jeśliby między wielu światami istniał jakiś związek, jeśliby światy podlegały np. temu samemu prawu ciążenia, natenczas byłyby one właściwie tylko częściami jednego świata, który świadczyłby o jedności Bóstwa. Przypuszczenie światów całkiem od siebie niezależnych nie da się niczem uzasadnić; póki zaś tego uzasadnienia niema, możemy być spokojni o swój dowód, tem bardziej, że z postępem badań naukowych zbliżamy się coraz więcej do pewności, iż świat jest jeden[1]).

[1]) Zob. K. Snyder, Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft (tłum. H. Kleinpetra), wyd. 2, Lipsk 1907, str. 34 i nn.

Mówiliśmy dotąd o istocie bożej, o ile ona istnieje sama w sobie, czyli o ile mieści w sobie wszystkie doskonałości w nieskończonym stopniu. Filozof i teolog wymieniają obok tej istoty, zwanej fizyczną, istotę metafizyczną. Wskazują wówczas w Bogu ową doskonałość, którą nasz rozum uważa za podstawę i źródło innych przymiotów bożych. Powiadam wyraźnie: „nasz rozum", bo w rzeczywistości doskonałość, będąca istotą metafizyczną Boga, utożsamia się z wszystkiemi innemi Jego doskonałościami.

Jakiż jednak powód skłania rozum ludzki do wyróżnienia w Bogu, bycie bezwzględnie prostym, istoty metafizycznej? Wyróżnienie to pochodzi stąd, że do poznania doskonałości bożej prowadzi nas jedynie rozważanie doskonałości rzeczy stworzonych. W rzeczach zaś stworzonych doskonałości nietylko różnią się między sobą, lecz także tak zależą od siebie, że jedne wypływają z drugich. Otóż te doskonałości, które stanowią w bycie stworzonym ostateczną podstawę jego innych przymiotów, zowiemy metafizyczną istotą tegoż bytu. Wyraża ją definicja właściwa, t. j. złożona z rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej. Taka definicja mieści w sobie jedynie zasadnicze znamiona rzeczy, z których zapomocą odpowiedniej analizy dadzą się wysnuć inne. W człowieku np. istotą metafizyczną są zmysłowość i rozumność: w tych dwóch tkwią *implicite* wszystkie drugorzędne przymioty człowieka. Analogicznie tedy mówimy także o metafizycznej istocie bożej. Ponieważ byt boży zawiera w sobie sposobem wyższym wszystkie doskonałości stworzenia, przeto rodzi się pytanie, co z naszego punktu widzenia jest w Bogu tą istotą, którą w rzeczach stworzonych wyraża definicja.

Za taką istotę należy uważać doskonałość, że Bóg istnieje sam przez się, czyli że istnieje z siebie. Istnienie z siebie jest przeciwieństwem istnienia, pochodzącego od przyczyny zewnętrznej. Istnieć z siebie, znaczy istnieć mocą swej istoty, t. j. istnieć tak, że istnienie należy wewnętrz-

nie do istoty. Stąd też można powiedzieć, iż istotą Boga jest Jego istnienie.

W rzeczywistości istnienie z siebie jest źródłem wszystkich innych przymiotów bożych; one się w niem logicznie zawierają i dadzą się z niego logicznie wysnuć. To też nieskończoną doskonałość bożą uzasadniliśmy przedewszystkiem przez to, że Bóg posiada w sobie wszystkie warunki swego istnienia, czyli że z siebie istnieje[1]). Mylił się tedy Duns Szkot, gdy metafizyczną istotę bożą widział w nieskończoności albo raczej w tem, że Bóg domaga się wszystkich doskonałości możliwych *(infinitas radicalis);* mylili się inni, jak np. Suarez i Gonzalez, którzy ją upatrywali w aktualnej myśli; mylą się jeszcze więcej dzisiejsi woluntaryści, np. Secrétan[2]) i Boutrox[3]), twierdząc, że na czele doskonałości bożych należy postawić wolną wolę.

W ten sposób możemy na podobieństwo definicji rzeczy stworzonych postawić jakby definicję Boga i powiedzieć: Bóg jest bytem, istniejącym z siebie. *Deus est ipsum esse subsistens seu ens a se.* Pojęcie bytu przysługuje analogicznie Bogu i stworzeniu; pojęcie z siebie tworzy niejako różnicę gatunkową, wyróżniającą Boga od wszystkich rzeczy stworzonych.

Tą też drogą dochodzimy do zrozumienia nazwy, którą sam Bóg sobie daje. Kiedy Jehowa wysyłał Mojżesza do Żydów, aby ich wyprowadził z niewoli egipskiej, tak się odezwał do Niego przyszły prawodawca wybranego narodu: „Pójdę do synów izraelowych i rzekę im: Bóg ojców waszych posłał mię do was. Jeśli mi rzeką: które

---

[1]) Zob. Feldner, Die sogen. Aseität Gottes als konstitutives Prinzip seiner Wesenheit (Jahrb. für Philosophie u. spekultive Theologie, 1892, str. 421 i nn.); Straus, Die Aseität Gottes (Philos. Jahrb., 1903, str. 105 i nn.).

[2]) La philosophie de la liberté, wyd. 2, t. I, str. 361 i nn.

[3]) De la contingence des lois de la nature, wyd. 3, str. 156.

jest imię Jego? Cóż im powiem? Rzekł Bóg do Mojżesza: Jam jest, którym jest. Tak powiesz synom izraelowym: Który jest, posłał mię do was“ [1]). „Oto słowo wzniosłe“ — woła z zapałem Laforet [2]) — „słowo najpiękniejsze i najgłębsze, jakie powiedziano o Bogu; słowo, będące zawsze podstawą i fundamentem wszelkiej metafizyki i wszelkiej teodycei. Jam jest, oto imię Boga mojżeszowego, Jego imię własne, które wyraża przedziwnie Jego istotę jedyną i oddziela Go istotnie od wszystkich innych bytów, a w szczególności od wszystkich bogów pogańskich“.

Pozostaje nam jeszcze rozprawić się z błędami, sprzeciwiającemi się prawdziwemu pojęciu o istocie bożej. Błędów takich liczymy trzy: politeizm, dualizm i panteizm. Niedorzeczność politeizmu, nazwanego słusznie religją narodów naiwnych, wykazuje dostatecznie to, cośmy powiedzieli wyżej o jedności Bóstwa; stąd zastanowimy się tylko nad dualizmem, zwłaszcza zaś panteizmem, który w ostatnich czasach zawrócił głowę wielu lubującym się w paradoksach filozofom.

Dualizm uznaje, jak wiadomo, dwie istniejące z siebie zasady świata, dwa byty najwyższe, czyli dwóch Bogów, dobrego i złego. Najgłośniejszymi rzecznikami tego błędu byli w starożytności — od czasów Zoroastra — Persowie, wierzący w istnienie Ormuzda, stwórcy wszystkich rzeczy dobrych, i Ahrimana, sprawcy wszelkiego złego. Podobnemu dualizmowi hołdowały później pewne sekty chrześcijańskie, a mianowicie: gnostycy, manichejczycy i albigensi. Owszem, dość wyraźne echo tej nauki znajdujemy w pismach niektórych nowszych filozofów, np. Schopenhauera, E. von Hartmanna, Bayle'a, Spencera i Stuarta Milla. Ten

---

[1]) Exod., 3, 13, 14.

[2]) Les dogmes catholiques, Bruksela 1856, t. II, str. 243 i n.

ostatni pisze[1]), że pośród wszystkich teoryj, przyjmujących stojące ponad światem jestestwo, należy się pierwszeństwo tej, która przypuszcza istnienie bytu dobrego, skrępowanego w działaniu przez niedoskonałość materji lub przez jakiś drugi byt najwyższy, ale istotnie zły i niszczący.

Trudno się nie dziwić, jak można przy Bogu dobrym stawiać jakiegoś złego, atoli twórcy systemu sądzili, iż zmuszają ich do tego nieugięte prawa logiki. Przypuszczono bóstwo złe w przekonaniu, iż bez niego nie da się wytłumaczyć istnienie zła na świecie. Wszelki skutek — oto rozumowanie, którem się tutaj posługiwano — ma przyczynę. Przyczyna musi odpowiadać skutkowi, czyli naodwrót skutek musi być podobny do przyczyny; stąd przeciwne skutki domagają się przeciwnych przyczyn. Jak więc to, co jest w świecie dobre, należy przypisać bezwzględnie dobremu Bogu, tak znowu wszelkie zło pochodzi od bezwzględnie złego bóstwa.

Powyższe wnioskowanie wskazuje, że dualiści nie mają dokładnego pojęcia o naturze zła. Skoro bowiem twierdzą, iż zło pochodzi od zła, przyznają mu tem samem charakter dodatni. Tymczasem zło jako takie jest zaprzeczeniem doskonałości albo raczej brakiem dobra, które w pewnej rzeczy być powinno. Tak np. złe są w znaczeniu fizycznem ślepota i głuchota, będące brakiem wzroku i słuchu; zły jest moralnie człowiek, gdy nie żyje według prawideł etycznych. Jeżeli zaś zło polega na braku, a więc na nicości, przeto musi być w jakimś rzeczywistym podmiocie, gdyż inaczej byłoby w innej nicości lub w innym braku. Ten rzeczywisty podmiot posiada niewątpliwie pewien stopień doskonałości, dla której może być pożądany, a tem samem jest dobry; w przeciwnym razie byłby i on nicością[2]). Z tego łatwo wywnioskować, że pojęcie bezwzględnie złego bóstwa mieści w sobie sprzeczność. Bezwzględnie złe bó-

[1]) Dz. przyt., str. 109.

[2]) Zob. moją Ontologję, str. 112 i nn.

stwo byłoby nicością bezwzględną. Słusznie tedy wołał św. Augustyn[1]) do manichejczyków: „Uważamy was za gorszych od pogan... Oni czczą jako bogów te rzeczy, które istnieją, lubo nie są bogami; wy czcicie to, co nie jest ani Bogiem, ani żadną inną rzeczą, co jest całkowicie niczem".

A gdyby nawet obok pierwiastka dobrego mógł istnieć i istniał rzeczywiście zły, to i w tym razie hipoteza dualistów nie potrafiłaby wytłumaczyć dobra i zła w świecie. Oba bowiem pierwiastki, istniejąc z siebie, posiadałyby równą potęgę. Ponieważ zaś z istoty byłyby sobie wrogie, przeto pierwiastek dobry udaremniałby wszystkie czynności pierwiastka złego, i odwrotnie zły udaremniałby czynności dobrego, skutkiem czego, jak łatwo zrozumieć, nie byłoby ani żadnego dobra, ani żadnego zła. Powiesz, że Bóg dobry przewyższa potęgą boga złego, atoli w takim razie ten drugi bóg nie istnieje z siebie, ale zawdzięcza swe istnienie Bogu dobremu. Skoro zaś Bóg dobry może być przyczyną bezwzględnego zła, dlaczego nie możnaby Mu przypisać zła częściowego, którego przyczynę upatruje dualizm w złym bogu? W rzeczy samej, jak wykażemy w innem miejscu, Bóg używa zła fizycznego jako środka do osiągnięcia celów wyższych, a dopuszcza zło moralne.

Możnaby jeszcze przypuścić, że oba przeciwne a najwyższe byty zawarły między sobą sojusz, mocą którego byt dobry ogranicza tylko w części działanie bytu złego, a zły tylko w części działanie dobrego. Jednakowoż to przypuszczenie znowu nie zgadza się z pojęciem bytów, o jakich mowa. Ponieważ oba byty istnieją z siebie, przeto nie może jeden zależeć od drugiego. Z drugiej strony jeżeli byt dobry pozwala działać bytowi złemu, który z istoty jest sprawcą tylko zła, czemu nie miałby pozwolić na to, by zło było wyjątkowem dziełem przyczyn innych, skończonych?

[1]) Contra Faustum, ks. XX, rozdz. 9.

Wypadą wkońcu powiedzieć słowo o zasadzie, na której opierają się dualiści; głosi ona, że przeciwne skutki wynikają z przeciwnych przyczyn. Zasada jest słuszna i zrozumiała, jeśli chodzi o przyczyny najbliższe i koniecznie działające. Natomiast przyczyna wyższa, zwłaszcza wolna, może wywołać wiele skutków rozmaitych, bo ona dorównywa wielu przyczynom niższym. To samo słońce topi śnieg i osusza ziemię, daje pogodę i zsyła deszcz, przynosi życie i zdrowie, lub sprawia chorobę i śmierć. Przyczyna najwyższa — a taką jest Bóg — potrafi zdziałać wszystko, co mogą zdziałać jakiekolwiek przyczyny stworzone; tylko zło moralne nie może od niej pochodzić.

Przejdźmy do panteizmu!

Panteizm, zwany często monizmem, utożsamia Bóstwo z światem: Bóg jest wszystkiem, a wszystko jest Bogiem[1]). System ten zjawia się przedewszystkiem w dwóch postaciach. Według jednej świat wypłynął czy wyłonił się z Bóstwa jako Jego część; według drugiej powstał przez Jego rozwój. W tym drugim wypadku wszystkie rzeczy przyrody są tylko objawami lub sposobami jednej substancji bezwzględnej, która się rozwija nie dowolnie, lecz dzięki koniecznemu prawu wewnętrznemu. W ten sposób rzeczona substancja przeszła z nieładu w ład, ze stanu nieorganicznego w organiczny, z niższych postaci życia w wyższe.

Pierwszą formę panteizmu wyznawały niektóre filozoficzne szkoły Indów, za któremi poszli neoplatończycy. Chorążymi panteizmu ewolucyjnego czyli wnętrznego byli w czasach nowożytnych Giordano Bruno i Baruch Spinoza. Zdaniem pierwszego Bóg jest monadą pierwotną, wcielającą się w rzeczy świata, który skutkiem tego można na-

[1]) Zachodzi jednak różnica między panteizmem a monizmem w ścisłem znaczeniu. Panteizm rozpoczyna od Boga i przechodzi do przyrody, w której widzi Jego część lub objaw; natomiast monizm uważa świat za byt istniejący z siebie, a tem samem absolutny i dlatego daje mu niekiedy nazwę Boga.

zwać jestestwem nie tylko żyjącem, lecz także świętem i czcigodnem. Jeden tylko istnieje byt — uczy znowu filozof holenderski w pierwszej części swej Etyki — jedna substancja, wieczna, konieczna, nieskończona, niepodzielna. Jest to substancja boża, rozwijająca się w świat koniecznie. Z nieskończenie wielu jej przymiotów znamy jedynie dwa: myśl i rozciągłość. Z myśli rodzą się duchy, z rozciągłości — ciała. Dusza tedy ludzka — to tylko swoisty sposób istnienia substancji bożej, o ile ta substancja myśli; ciało nasze czy inne należy uważać również za sposób substancji bożej, o ile jej przysługuje rozciągłość.

Pod koniec XVIII, a z początkiem XIX wieku zjawia się w Niemczech, pod wodzą Fichtego, Schellinga, zwłaszcza zaś Hegla, osobny kierunek panteistyczny, zwany dialektycznym lub idealistycznym. Przewodnią jego myślą jest zasada, że Absolut[1]) rozwija się w świat sposobem czysto dialektycznym czyli logicznym; rzeczy są tylko myślami albo ideami Absolutu. Za dni naszych głównymi mistrzami panteizmu byli albo są Schopenhauer, Hartmann, Leroux, Vacherot, Renan, Bergson, Fechner, T. Ziegler, W. Wundt i Fr. Paulsen. Różnią się oni między sobą w szczegółach, ale zgadzają co do tezy zasadniczej. W ich ślady wstępują całe rzesze[2]). Panteizm — pisze bez przesady, jak sądzę, Schanz[3]) — „jest jedyną umiejętnością i religją większości wykształconych".

Stoimy tedy wobec systemu, który nam mówi, że niema różnicy między Bogiem a światem, że nietylko wszyscy ludzie, lecz także wszelkie inne, nawet najniższe utwory przyrody są jednym bytem, są w najściślejszem słowa zna-

---

[1]) Modną u panteistów nazwę Absolutu (das Absolute), na miejsce dawnej Boga, wprowadził Schelling.

[2]) Czyt. Klimke, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen, Einleitung.

[3]) Apologie des Christentums, wyd. 3, Fryburg 1903, t. I, str. 585.

czeniu objawem Bóstwa, czyli Bóstwem samem. Stąd rzeczy świata nie mają samodzielnego istnienia. Podobne do fal morskich, zjawiających się nagle na powierzchni oceanu i znikających w mgnieniu oka bez śladu, tworzą one jedynie chwilowe objawy nieskończonego Absolutu, który, rozwijając się koniecznie bez początku i końca, nabiera tym sposobem coraz pełniejszej świadomości o sobie i poznaje coraz lepiej zawartość swej istoty. Czy taki system nie jest wspaniałą syntezą filozoficzną? Wszak rozum ludzki chce sprowadzić wszystko do jedności. Czy przeciwnie nie trzeba nazwać panteizmu hipotezą nieuzasadnioną i nierozumną, owszem, zbiorem wielu niedorzeczności? Zobaczymy zaraz, że tylko to drugie jest prawdziwe; świadkiem zdrowy rozsądek i zdrowa filozofja.

I tak najpierw mylą się panteiści w tem, iż pojmują cały świat jako jedną substancję. Trzeba być obranym z rozumu, żeby twierdzić, iż np. ziemia i słońce lub wogóle dwa jakiekolwiek ciała są tym samym bytem. Wszak jedno ciało jest wielkie, drugie małe; jedno okrągłe, drugie sześcienne, jedno lekkie, drugie ciężkie, jedno w ruchu, drugie w spoczynku, jedno w tem miejscu, drugie w innem, jedno w stanie stałym, drugie w gazowym. Czy ta sama rzecz może być równocześnie w dwóch miejscach lub stanach skupienia, czy może być równocześnie w ruchu i spoczynku, czy może być lekka i ciężka, okrągła i sześcienna, wielka i mała? Tego chyba nikt, jeśli nie wziął rozbratu ze zdrowym rozsądkiem, nie będzie twierdził na serjo. Jeszcze bardziej protestuje przeciw jedności substancji świadomość. Ona mi mówi, że jestem podmiotem pewnych stanów i czynności, które wyłącznie do mnie należą. I naodwrót, mimo najlepszej woli, nie mogę uwierzyć, że biurko, przy którem siedzę, lub pióro, którem piszę, tworzą część mej jaźni, że znajomy, którego spotykam na ulicy, jest mną, albo że za to, co uczynił mój sąsiad, ja odpowiadam.

Cóż na to panteiści? Zapewniają, że te wszystkie sprzeczności można łatwo zażegnać prostem rozróżnieniem między zjawiskami a urzeczywistniającą się w nich istotą czyli substancją. Istota — twierdzą — jest jedna, tylko zjawiska są liczne i rozmaite. Hartmann uważa wprawdzie rozmaite rzeczy za samodzielne osobniki, a jednak przypisuje Bogu i światu tożsamość istoty. Atoli zapatrywania tego rodzaju wynikają z braku należytego zrozumienia stosunku pomiędzy zjawiskiem a substancjalną istotą. Istota nie istnieje osobno od zjawisk, lecz tworzy z niemi naturalną całość. Innemi słowy, zjawiska są zjawiskami istoty, do której należą. One też stanowią jedyny środek, zapomocą którego poznajemy istotę. Jeżeli tedy liczne i rozmaite są zjawiska, wnosimy słusznie, że liczne i rozmaite są również istoty.

Powtóre powołujemy się na to, że Absolut, czyli byt najwyższy, który zowiemy Bogiem, jest, jak wykazaliśmy [1]), bezwzględnie prosty i nieskończenie doskonały pod każdym względem. Czy te przymioty przysługują światu? Przeciwnie, świat składa się z niezliczonych bytów, a każdy znowu byt z wielu części. Nikt też świata nie nazwie nieskończenie doskonałym, skoro wszelka rzecz na świecie jest ograniczona. Jakże więc można uważać za jedno świat i ostateczną jego zasadę, t. j. Boga? Sprawa się nie zmienia, choć niektórzy panteiści, chcąc ratować nieskończoność Absolutu, raz po raz prawią, że skończoność odnosi się jedynie do jego zewnętrznych objawów czyli przypadłości. Przypadłości te bowiem albo istnieją rzeczywiście w samym Absolucie, albo stykają się z nim tylko zewnętrznie, jak np. ubranie styka się z ciałem. W pierwszym wypadku Absolut, przybierając różne objawy, nie może oczywiście być nieskończenie doskonałą substancją już dlatego samego, iż taka substancja musi wykluczać wszelkie złoże-

[1]) Str. 145 i nn.

nie; w drugim razie upada główna teza panteizmu, która mówi o tożsamości Bóstwa z światem. Tem mniej można ocalić nieskończoność ostatecznej zasady świata, jeżeli się przyjmie, iż świat ciągnie się w przestrzeni bez granic. Bo gdyby nawet to przypuszczenie dało się udowodnić, mielibyśmy przed sobą nieskończoność pod jednym tylko względem.

Dalej z nieskończonej doskonałości płynie bezwzględna niezmienność: skoro Bogu przysługuje pierwsza, przysługuje Mu i druga. Jakoż jeżeliby się Bóg zmienił, tracąc coś, co miał, lub nabywając coś, czego nie posiadał, natenczas stałby się w pierwszym wypadku mniej, w drugim zaś więcej doskonałym, gdy jestestwo nieskończenie doskonałe posiada zawsze wszelką możliwą doskonałość. Natomiast nic oczywistszego, jak zmienność świata; w najmniejszej chwilce staje się on innym, niż był. Dlatego pytam znowu: jak można niezmiennego Boga utożsamiać ze zmiennym światem?

Może jednak kto powie, że Bóg jest niezmienny, chociaż się zmieniają Jego czynności i stany. Wszak — uczy von Hartmann [1]) — nawet substancje w znaczeniu naiwnego realizmu, czyli osobniki nie zmieniają, mimo następstwa swych czynności, istoty swojej; dlaczego tedy miałaby się zmieniać substancja Absolutu? Atoli zapomina filozof berliński, że wszelka ograniczona substancja, zmieniając swe przypadłości, zmienia się sama. „Bo co ma się zmieniać", — pyta słusznie Rolfes [2]) — „jeśli nie ona? Przecie nie można uważać substancji za mocne, twarde podłoże, na którem przypadłości wykonywają powierzchowne ruchy; byłoby to iście dziecinne wyobrażenie. Nie, ją można przyrównać do miękkiego wosku, przybierającego w tworzącej ręce zawsze nowe postaci; ona jest realną

[1]) Die Religion des Geistes, str. 119.

[2]) Die Wahrheit des Glaubens, t. I, Die natürliche Religjon, Brühl 1910, str. 129.

możnością, która każdej chwili przyjmuje jakąś nową rzeczywistość... Lecz to, co się rzekło, stosuje się jedynie do substancji stworzonej. Niestworzona substancja, będąca swą własną rzeczywistością, wyklucza z siebie wszelaką zmienność".

Po trzecie ewolucja Absolutu, którą przyjmuje wielu panteistów, mieści w sobie jeszcze inną sprzeczność. Ewolucja ta ma się odbywać dzięki wewnętrznemu działaniu samego Absolutu. Ale jak może Absolut dać sam sobie to, czego nie posiada? Jak np. może się rozwinąć w byt świadomy, będąc bytem nieświadomym? Słusznie tedy zauważono, że bóg panteistyczny ustawicznie gwałci zasadę przyczynowości. Powiesz, że rozwój Absolutu jest taki sam, jak rozwój każdego zarodka. Wszakże to porównanie zwraca się właśnie przeciw panteizmowi. Zarodek rozwija się pod wpływem środowiska i dlatego ginie, jeżeli go pozbawimy ciepła i światła, wilgoci i pokarmu. Tymczasem Absolut dzierży odwiecznie w swem łonie wszystkie warunki własnego rozwoju. Jeżeli zaś niektórzy panteiści wyraźnie twierdzą, że rozwijający się Absolut nie ma sam w sobie, czyli niezależnie od świata, ani istnienia, ani żadnego przymiotu, to jest to nowym dowodem gwałcenia zasady przyczynowości. W takim bowiem razie Absolut jest sam w sobie niczem. Czy więc może być ostateczną zasadą świata?

Trudności piętrzą się jeszcze wyżej, gdy zważymy, że podlegający rozwojowi Absolut przybierałby postaci, które nie tylko różnią się między sobą, lecz wprost zwalczają. Wcielałby się np. w ludzi dobrych i złych, pobożnych i ateuszów, zwolenników i wrogów swoich, pysznych i pokornych, czystych i rozwiozłych — wcielałby się w stronnictwa i narody, nienawidzące się wzajem i toczące między sobą zażarte wojny. Skąd ta potworność w ewolucji tego samego bytu? Dlaczego i poco ten byt sprzeciwia się sam sobie i toczy nieustanny bój z sobą samym?

Osobno chcę się zwrócić przeciw dwom postaciom dzisiejszego panteizmu, na pozór mniej od innych niebezpiecznym, ale w rzeczywistości równie zgubnym. Istnieją one jużto oddzielnie, jużto splecione razem. Pierwsza z nich odgrzewa starą naukę stoików, według których Bóg łączy się z materją kosmiczną tak samo, jak w nas łączy się dusza z ciałem. Bóg jest duszą świata. Ale czemu — pytamy w odpowiedzi na to — duch najczystszy i najdoskonalszy miałby się dowolnie wiązać z materją, która od niego pochodzi? Owszem, takie połączenie jest wprost niemożliwe, ponieważ się sprzeciwia bezwzględnej niezależności pierwszej przyczyny: ludzki duch może zależeć od ciała, atoli Bóg jest z istoty swej pod każdym względem niezależny. Z drugiej strony hipotezie stoickiej sprzeciwia się doświadczenie. Gdyby Bóg był duszą świata, natenczas wszelka materja nie tylko żyłaby, jak żyje całe nasze ciało, gdy jest złączone z duszą, lecz także objawiałaby życie najdoskonalsze. Tymczasem większa część materji wcale nie uczestniczy w życiu. Wprawdzie według starych i nowych hylozoistów każdy atom żyje, atoli ogół ludzi przypisuje słusznie czynności życiowe tylko tym tworom przyrody, które je okazują zewnętrznie. Nikt też nie nazwie najdoskonalszemi istniejących w świecie objawów życiowych; nawet umysłowe życie ludzkie jest, mimo niezaprzeczonych zalet, ograniczone.

Inny odłam dzisiejszych panteistów, do których obok Wundta należy Paulsen [1]), rozwijając myśli Spinozy, mniema, że Absolut posiada dwie strony: wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwszą jest dusza, czyli wola świata, która się nie różni od woli naszej, drugą — wszechświat widzialny. Obie strony towarzyszą sobie zawsze i wszędzie, a jednak wcale na siebie nie wpływają. Innemi słowy, zjawiska psychiczne i fizyczne odbywają się równolegle, ale cał-

[1]) Einleitung in die Philosophie, wyd. 7, Berlin 1901, str. 100 i nn., tudzież 255 i nn.

kiem niezależnie od siebie, bo duch nie może oddziaływać na ciało, a ciało na ducha.

Niejeden błąd przeziera z tej formy panteizmu, zwanej paralelizmem psycho-fizycznym, który przedewszystkiem w psychologji zapuścił głęboko korzenie. Wszystko, cośmy w ogólnej krytyce panteizmu powiedzieli, ma także tutaj zastosowanie; nadto nasuwają się następujące uwagi:

Najpierw jedno z dwojga: albo obie strony, psychiczna i fizyczna, są rzeczywiste, albo — co Paulsen na wielu miejscach dość wyraźnie zaznacza — jedynie psychiczna prawdziwie istnieje, a fizyczna stanowi czysto podmiotowe zjawisko. W pierwszym razie mamy przed sobą nie monizm, którego Paulsen broni, lecz najpełniejszy dualizm filozoficzny; w drugim stoimy przed idealizmem, którego bezpodstawność wykazaliśmy w uwagach wstępnych. Po wtóre niema żadnej woli światowej, którąby się utożsamiała z ludzką wolą; wola nasza, jak mówi głos świadomości, tylko w nas istnieje i tylko do nas należy. W każdym razie istnienia woli powszechnej nie dowodzą przytoczone przez profesora berlińskiego fakty, jak np. spływanie wody w najniższe stosunkowo miejsce, zwracanie się magnesu do bieguna, nagłe przyskakiwanie żelaza do magnesu lub działanie siły ciążenia, pchającej kamień do ziemi, a ziemię ku słońcu. Scholastycy mówią wprawdzie w podobnych wypadkach o „pożądaniu przyrodzonem“ *(appetitus naturalis)*, ale żaden z nich nie przypuścił, żeby ono było to samo, co pożądanie właściwe czyli psychiczne, zmysłowe lub umysłowe; żaden też nie uważał go za objaw jakiejś jednej duszy czy woli świata. Takie hipotezy narażają słusznie na drwiny filozofję, która się niemi posługuje. Wreszcie każdy bezstronny przyzna, iż zjawiska psychiczne i fizyczne nie tylko sobie towarzyszą, ale także oddziaływają wzajem na siebie. Bo czy nie jest oczywiste, że np. nasze czucia, wyobrażenia i pojęcia rodzą się pod

wpływem otaczającego świata i że naodwrót sprawiają najrozmaitsze zmiany w naszem ciele?[1])

Innym dowodem przeciw wszelkiemu panteizmowi jest istnienie poza Bogiem wolnej woli. Każdy z nas ma wolność woli i dlatego każdy odpowiada za swoje czyny. Fakt ten udowodniliśmy obszernie gdzie indziej[2]). Lecz wolność naszej woli nie daje się pogodzić z panteizmem. O wolności bowiem ludzkiej woli może być mowa tylko wtedy, gdy każdy człowiek posiada swe własne istnienie i działanie, czego właśnie zaprzecza panteizm.

Godzi się jeszcze ocenić wartość głównego powodu, dla którego panteiści obstają przy swoim systemie. Powodem tym, wspomnianym już wyżej, jest dążność naszego rozumu do jedności. Czy taka dążność rzeczywiście istnieje? Niezawodnie, jak w przyrodzie widać wszędzie jedność planu, tak i rozum ludzki tylko wtenczas znajduje zadowolenie, gdy mnogość sprowadza do jedności; stąd wszystkie rzeczy odnosimy do jednej przyczyny najwyższej. Atoli o jedności możemy mówić o tyle, o ile ona rzeczywiście istnieje. Ogół prawd nie da się wysnuć z jednej zasady najogólniejszej, jak sądzili racjonaliści niemieccy, ponieważ niema takiej zasady, któraby wszystkie prawdy *implicite* w sobie zawierała. Podobnie jestestw różnych nie można utożsamiać, bo ten sam rozum, który udowadnia istnienie bytu bezwzględnego, mówi także, iż rzeczy świata nie zlewają się w jedną substancję. Innemi słowy, niepodobna zgóry, zamknąwszy oczy na świat, głosić, że wszystko, co jest, jest czemś jednem. Potrzeba się liczyć z rzeczywisto-

---

[1]) Zob. A. Wolf, Moderner Pantheismus und christlicher Theismus, Stuttgart 1906; P. Paulsen, Der moderne Pantheismus und die christliche Weltanschauung, Halle a. S. 1906. Czyt. także Fr. Klimke, Teorya paralelizmu psychofizycznego, Kraków 1906; Schulte-Hubbert, Die Philosophie von Friedrich Paulsen, Berlin 1913.

[2]) Psychologja, t. III, str. 11 i nn.; Dusza ludzka, str. 63 i nn.

ścią. Lecz rzeczywistość wskazuje namacalnie, iż świat jest zbiorem niezliczonych bytów.

Więc nic nie pozostało z tej potwornej karykatury, którą na miejscu prawdziwego Boga chcą za wszelką cenę postawić niektórzy filozofowie. Panteizm jest niezawodnie bardzo wygodnym systemem — i to nam tłumaczy jego znaczne powodzenie — bo, czyniąc człowieka Bogiem, uwalnia go od wszelkich praw, krępujących jego sumienie, od wszelkiej odpowiedzialności przed kimkolwiek i od wszelkiej troski o życie pozagrobowe[1]), ale niedorzecznością przewyższa dualizm, a nawet politeizm. Łatwiej zaprawdę uwierzyć, że obok Ormuzda istnieje Ahriman, łatwiej pokłonić się całej plejadzie szczęśliwych bogów i bogiń pogańskiego Olimpu, aniżeli uznać boga nie tylko w swej własnej osobie, lecz w każdym tworze przyrody. Co to za bóg, który budzi się we mnie ze snu nieświadomości, który żyje w postaci zwierzęcia lub drzewa, szumi w głosie wiatru, huczy w falach wodnych, kręci się wkoło w atomach materji?

---

[1]) Jeżeli mimo to etyka, oparta na systemie panteistycznym, jest czasem podobna do chrześcijańskiej, tłumaczy to Valensin (A travers la métaphysique, Paryż 1925, str. 112 i n.) tem, że także z przesłanek mylnych można niekiedy wysnuć wnioski prawdziwe, tudzież tem, że według etyki chrześcijańskiej człowiek powinien naśladować Boga, a według etyki panteistycznej powinien grać Jego rolę.

ROZDZIAŁ V.

O przymiotach Bożych.

Dlaczego rozróżniamy w Bogu rozmaite przymioty? — Przymioty negatywne: niezmienność, wieczność i niezmierzoność. — Przymioty pozytywne. — Życie w Bogu. — Rozum Boży. — Jego pierwszorzędny i drugorzędny przedmiot. — Bóg przewiduje rzeczy przyszłe i warunkowo przyszłe: jedne i drugie tak konieczne, jak wolne. — Poznaje rzeczy możliwe. — Wola Boża. — Jak jej wolność pogodzić z niezmiennością? — Bóg jest wszechmocny. — Zarzut Opitza. — Świętość, sprawiedliwość i miłosierdzie Boże.

Chcąc wniknąć jak najgłębiej w istotę bożą, którąśmy poznali ogólnie, przypatrzmy się szczegółowo jej ważniejszym przymiotom.

Przymiot wogóle oznacza pewną doskonałość bytu, tkwiącą w jego istocie; tak np. wykształcenie lub uprzejmość zowiemy przymiotami człowieka. W rzeczach stworzonych przymiot jest zawsze przypadłością, dodaną do substancji, a tem samem rzeczowo od niej różną. W Bogu, którego istota jest wolna od wszelkiego złożenia, niema żadnych przypadłości. Stąd przymioty boże są to samo, co istota boża.

Lecz jeżeli Bóg jest bytem bez przypadłości, poco w Nim rozróżniać przymioty? — Potrzeba takiego rozróżnienia wynika z niedoskonałości naszego poznania. Rozum, któryby jednem pojęciem obejmował wszystko, co się w przedmiocie mieści, nie potrzebowałby pojęć wielu.

Atoli rozum ludzki poznaje przez jedno pojęcie tylko pewną część przedmiotu i dlatego posługuje się wielu pojęciami nawet wtedy, gdy przedmiotem naszego poznania są rzeczy skończone; tak np. w tym samym człowieku pojmujemy osobno jego stronę zmysłową, a osobno rozumną. Cóż dopiero gdy mowa o nieskończonej istocie bożej! Opierając się ustawicznie na zmysłach, rozum nasz ujmuje ją zapomocą pojęć, odnoszących się bezpośrednio do doskonałości rzeczy widzialnych. Ponieważ zaś w tych rzeczach jedne doskonałości tworzą istotę, a drugie z niej wypływają jako przymioty, przeto uważamy w Bogu pewne doskonałości za przymioty, a inne za istotę czyli naturę. A jesteśmy do tego uprawnieni tem bardziej, iż wszystkie doskonałości stworzeń zawierają się także w ich ostatecznej przyczynie.

Nie potrzebujemy dodawać, że jak doskonałości wogóle, tak i przymioty różnią się w Bogu i od istoty i między sobą logicznie, ale z pewnym fundamentem przedmiotowym. Chociaż bowiem Bóg jest bytem w najwyższym stopniu prostym, wszelako nieskończona Jego doskonałość dorównywa wszelkim przymiotom, które Mu nasz rozum przypisuje, a które w bytach stworzonych różnią się między sobą rzeczowo. Nieskończona tedy doskonałość boża — to podstawa do rozróżnienia wielu przymiotów bożych.

Możemy je podzielić na negatywne i pozytywne: tamte wykluczają z istoty bożej wszelką niedoskonałość stworzeń; te oznaczają i przypisują Bóstwu doskonałości. Do negatywnych przymiotów należą przedewszystkiem następujące: jedność, prostota, nieskończoność, niezmienność, wieczność i niezmierzoność. Z przymiotów pozytywnych wymienimy: rozum, wolę, wszechmoc, świętość, sprawiedliwość i miłosierdzie.

O trzech pierwszych przymiotach negatywnych mówiliśmy przy istocie bożej, bo one najbliżej z nią się łączą;

pozostają trzy inne, tj. niezmienność, wieczność i niezmierzoność.

Niezmienność poznajemy najlepiej przez jej przeciwieństwo, czyli przez zmianę, bo zmiana jest dla nas przystępniejsza, aniżeli niezmienność. Zmiana, będąca przejściem z jednego stanu w drugi, objawia się dwojako, dotyczy bowiem albo fizycznego stanu jakiegoś bytu albo, jeśli byt jest rozumny, postanowienia jego woli; w tamtym wypadku mówimy o zmianie fizycznej, w tym o moralnej. Zmiana fizyczna może być znowu substancjalna lub przypadłościowa. Substancjalna, gdy jaka substancja, np. pokarm, zmienia się w inną substancję, np. w żywe ciało. Zmiana przypadłościowa zachodzi wówczas, gdy byt substancjalny, pozostając istotnie tym samym, zmienia się co do przypadłości; w ten sposób zmieniam się, poznając jakąś nową prawdę.

W świecie wszystko się zmienia; nawet duchy stworzone, o których istnieniu uczy nas wiara, choć są nieśmiertelne, przechodzą z jednych czynności i stanów w drugie. Tylko Bóg jest bezwzględnie niezmienny. Jaki był przed stworzeniem świata, taki jest dziś i taki będzie na wieki; czego chciał i co postanowił odwiecznie, tego chce i dotrzymuje zawsze. „Ja Pan“ — mówi o sobie — „a nie odmieniam się“ [1]). „Rada moja stać będzie i stanie się wszystka wola moja“ [2]).

Już starożytni mędrcy byli mocno przekonani o tej prawdzie. Niektórzy jednak, a pośród nich nawet Arystoteles, nie umieli jej pogodzić z wolnością woli Bożej i dlatego, chcąc ocalić niezmienność Boga, odmówili Mu wolności. I dzisiaj zdrowa filozofja widzi w niezmienności konieczny przymiot Najwyższej Istoty. Tylko panteiści są za-

---

[1]) Malachjasz, 3, 6.
[2]) Jezajasz, 46, 10.

ciętymi przeciwnikami tegoż przymiotu, ucząc mniej lub więcej wyraźnie, że Bóstwo podlega ciągłym zmianom [1]).

Że Bóg jest bezwzględnie niezmienny, wykazaliśmy w krytyce panteizmu [2]), powołując się na Jego nieskończoną doskonałość. Wynika to także z Jego innego przymiotu — z prostoty. Bóg jest w najwyższym stopniu prosty, czyli w Bogu niema żadnego złożenia. Lecz wszystko, co się zmienia, składa się z części, bo pod pewnym względem trwa dalej, pod innym zaś przestaje być tem, czem było, a staje się czemś innem. Więc Bóg nie może podlegać żadnym zmianom.

Powyższe racje świadczą o niezmienności Bożej nietylko fizycznej, lecz także moralnej, która, jak łatwo zauważyć, z fizycznej koniecznie wypływa.

Wszelako mimo tej bezwzględnej niezmienności, Bóg nie jest skazany na spoczynek i bezczynność. Przeciwnie, On żyje życiem nieskończonem. Skoro w Bogu jest pełność bytu, przeto mieści się w Nim to wszystko, co odpowiada naszemu pojęciu życia. Atoli życie Boże musi być nieskończenie wyższe od życia nietylko stworzeń niższych, lecz także rozumnych. Istota bowiem życia, filozoficznie pojęta, polega na tem, że jestestwo żyjące spełnia czynności, które i pochodzą od niego i w niem pozostają. Otóż ta wnętrzność działania jest w Bogu najdoskonalsza. Życie Boże, będące, jak zobaczymy, działaniem rozumu i woli, cechuje bezwzględna niezależność. Gdy rozum nasz pozostaje pod wpływem prawdy zewnętrznej, a wola pod wpływem celu ostatecznego, to Bóg posiada sam w sobie wszystkie warunki czynności życiowej.

Lecz jeżeli Bóg jest bezwzględnie niezmienny, jak może z biegiem czasu spełniać rozmaite czynności, kochać np. lub nienawidzić, nagradzać lub karać? Łatwa na to

[1]) Por. Bergson. dz. przyt., str. 270.
[2]) Str. 171.

odpowiedź. Działanie Boże odbywa się w wieczności, ale jego skutki następują w czasie. Bo im doskonalsza czynność, tem więcej może sprawić różnych skutków; czynność nieskończona potrafi wywołać wszystkie możliwe skutki. Stąd działanie Boże jest wieczne i niezmienne tak samo, jak istota Boża, z którą się utożsamia — tylko jego skutki mogą podlegać zmienności.

Aby to lepiej zrozumieć, należy dodać, że przypisując Bogu niezmienność absolutną, rozumiemy przez nią niezmienność wewnętrzną, która jest niezmiennością we właściwem znaczeniu. Można bowiem mówić, iż w Bogu są zmiany zewnętrzne, niewłaściwe. Jakkolwiek takie zmiany odbywają się tylko w rzeczach, przenosimy je w myśli i w słowie na Boga. W ten sposób powiadamy np., że Bóg stworzył świat przed tysiącami lat albo że będzie sądził ludzi w dniu ostatecznym albo że zaczyna kochać grzesznika, gdy się tenże nawraca [1]).

Przechodzimy do wieczności Bożej.

Dwa są przedewszystkiem sposoby trwania: czas i wieczność. Chcąc jako tako pojąć drugą, należy wiedzieć, czem jest pierwszy, bo poznanie naszego rozumu rozpoczyna się od rzeczy, które istnieją w czasie.

Czasem zowiemy trwanie, połączone ze zmianą. Jeżeli mianowicie jakiś byt trwa, o ile jest substancją, a zmienia się co do swych przypadłości, wówczas mówimy o nim, że istnieje w czasie. W czasie tedy istnieje każdy z nas; pozostając tą samą osobą, podlegamy ustawicznie zmianom przypadłościowym. Wobec tego w czasie istniałby nawet ten byt, który nie miałby początku, byle w jego trwaniu zachodziły jakieś zmiany [2]).

---

[1]) Jak pogodzić niezmienność Boga z Jego wolnością, zobaczymy jeszcze w tym rozdziale.

[2]) Scholastycy odróżniają od czasu właściwego t. zw. *aevum*. W czasie istnieją rzeczy, podległe zmianom substancjalnym; w *aevum* żyją czyste duchy, zmieniające się tylko pod względem przypadłości.

Czas składa się, jak wiadomo, z trzech części: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Teraźniejszość jest chwilą niepodzielną; sama przez się czasu nie stanowi, ale należy do niego o tyle, o ile, będąc końcem przeszłości, a początkiem przyszłości, łączy razem te dwie części czasu.

Z tem wszystkiem nie łatwo nam pojąć istotę czasu. „Co jest czas?“ — pyta w Wyznaniach[1]) św. Augustyn. „Kto to łatwo, a krótko wyjaśni?... Cóż częstszego i bardziej znanego, aniżeli czas, wspominamy w mowie? Rozumiemy, gdy o nim mówimy; rozumiemy także, gdy słuchamy kogo innego mówiącego. Czemże tedy jest czas? Jeżeli nikt mnie nie pyta, wiem; nie wiem, gdybym chciał wyjaśnić pytającemu“. A jeśli trudno zrozumieć naturę czasu[2]), to cóż dopiero wieczności! Kiedy się nad nią zastanawiamy, myśl nasza miesza się i gubi w mglistych pojęciach; kiedy chcemy o niej mówić, urywane słowa zamierają na nieudolnych ustach.

Wieczność w ścisłem słowa znaczeniu jest trwaniem bez początku i końca, oraz bez wszelkiej zmiany rzeczywistej czy możliwej. Stąd nieskończony czas nie byłby, wbrew mniemaniu Locke'a, wiecznością: zmiana należy do istoty czasu. Podobnie gdybyśmy przypuścili istnienie jakiego ducha, stworzonego odwiecznie i zachowanego nieskończoną mocą Bożą od wszelkiej zmiany wewnętrznej, duch ten nie byłby właściwie wieczny, bo z istoty swej mógłby podlegać zmianom. W ścisłem znaczeniu wieczność przysługuje tylko Bogu. Skoro Jego istnienie, jako bytu istniejącego z siebie, różni się od istnienia bytów innych, to i trwanie Jego musi się różnić od trwania stworzeń; trwanie bowiem jest przedłużonem istnieniem. Trwanie bytów stworzonych jest zawsze połączone z pewnem następstwem: trwanie Boże jest odrazu i równocześnie całe. Tamto składa się z przeszłości, teraźniejszości i przy-

[1]) Ks. XI., rozdz. 4.

[2]) Zob. więcej o czasie w mojej Ontologji, str. 177 i nn.

szłości — to jest wyłącznie niepodzielną teraźniejszością [1]). Słusznie zatem przyrównano wieczność do środka w kole. Jak środek odpowiada całemu obwodowi koła i wszystkim jego częściom, tak wieczność towarzyszy wszelkiemu czasowi. Chociaż atoli w Bogu jest tylko teraźniejszość, przecież pewne Jego czyny odnosimy do przeszłości lub przyszłości; mówimy np., że Bóg stworzył świat albo że wynagrodzi dobrych, wszakże tego rodzaju sposoby wyrażania się dotyczą czynności Bożych, nie o ile one istnieją w Bogu, ale o ile urzeczywistniają się w czasie. W Bogu czynności te są teraźniejsze; nam, żyjącym w czasie, przedstawiają się jako przeszłe, teraźniejsze lub przyszłe.

Po tem, co się rzekło, nie potrzeba długo uzasadniać wieczności Bożej. Wystarczy wykazać, że trwaniu Bożemu przysługują istotne znamiona wieczności. Znamiona zaś wieczności są te: trwanie bez końca i początku, tudzież bez zmiany. Otóż najpierw trwanie Boże wyklucza początek i koniec. Bóg jest bytem bezwzględnie koniecznym, czyli istniejącym mocą swej istoty; taki zaś byt nie może nie istnieć, a tem samem musi istnieć zawsze, t. j. bez początku i końca. Gdyby Bóg zaczął istnieć, istniałby niekoniecznie; tak samo istniałby niekoniecznie, gdyby kiedykolwiek istnieć przestał. Powtóre, trwanie Boże jest wolne od wszelkich zmian; wynika to z uzasadnionej przed chwilą niezmienności Bożej.

Więc Bóg istniał zawsze. Nie było żadnego świata, żadnej materji, żadnej mgły kosmicznej, nie było nawet rzeczywistej przestrzeni — On był. Stworzone przez Niego atomy, skupiając się z Jego rozkazu w pewnych punktach i wirując bez przestanku około idealnych osi, utworzyły olbrzymie kule, od których, dzięki sile odśrodkowej, odrywały się jako płanety lub księżyce kule mniejsze, by biec z niesłychaną chyżością po znanych i nieznanych szlakach.

[1]) Stąd znana definicja wieczności, dana przez Boecjusza: *Aeternitas est interminalibis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Ileż drogi odbyły w ciągu miljardów lat te wszystkie bryły, iluż uległy przeobrażeniom, zanim przybrały dzisiejszą postać! Ileż losów przeszedł ród człowieczy od chwili zjawienia się na ziemi! Ileż ludzi przesunęło się po jej powierzchni, ile narodów wymarło, ile tronów i państw runęło! Bóg ciągle ten sam. Ileż przekształceń czeka w przyszłości ciała niebieskie i naszą ziemię! „Niebo i ziemia przeminą" — Bóg będzie. Powstaną „niebiosa nowe i ziemia nowa", podlegające nowym zmianom [1]). Następstwo w czynnościach zmysłowych i umysłowych, a więc zmienność będzie nieodłączną towarzyszką nawet wybranych w niebie [2]); owszem, zmienność będzie, jak jest i była od początku, istotnem znamieniem rozumu i woli najdoskonalszych duchów stworzonych. Tylko Bóg pozostanie ten sam w swej niepojętej wieczności.

Jako ostatni przymiot negatywny wymieniamy niezmierzoność. Niezmierzonością w ścisłem znaczeniu zowiemy tutaj tę zdolność, przez którą Bóg nietylko jest obecny we wszystkich przestrzeniach i rzeczach, faktycznie istniejących, lecz także byłby obecny w miejscach i rzeczach możliwych, gdyby one istniały. Zowiąc tedy Boga niezmierzonym, nie przypisujemy Mu istnienia w czysto możliwych miejscach i przedmiotach; twierdzimy jedynie, że Jego sposób istnienia jest tak doskonały, że bez wszelkiej zmiany wewnętrznej Bóg wypełnia odrazu przestrzenie i rzeczy możliwe, skoro tylko staną się rzeczywistością. Od tak pojętej niezmierzoności różni się wszechobecność, która, będąc jej nieodzownem następstwem, polega na tem, że Bóg przebywa we wszystkich miejscach i stworzeniach rzeczywistych. Wobec tego niezmierzoność przedstawia się jako przymiot bezwzględny, konieczny, niezmienny, i wieczny; wszechobecność jako przymiot względny, niekonieczny,

[1]) Zob. moją Kosmologję ogólną, str. 164 i nn.

[2]) Zob. Dr. Wilhelm Schneider, Das andere Leben, wyd. II, Paderborn 1911, rozdz. XII.

zmienny i czasowy. Pierwsza przysługuje Bogu zawsze, a więc i przed stworzeniem świata — druga dopiero od chwili stworzenia.

Prześlicznie i wspaniale zarazem przedstawia wszechobecność Bożą Psalmista [3]). „Dokąd pójdę do ducha Twego“ — woła do Boga — „a kędy uciekę od oblicza Twego? Jeśli wstąpię do nieba, tameś Ty jest: jeśli zstąpię do piekła, tameś jest. Jeśli wezmę skrzydła moje rano, a będę mieszkał na końcu morza. I tam mię doprowadzi ręka Twoja: i trzymać mię będzie prawica Twoja. I rzekłem: Owa podobno ciemności zakryją mię: i noc oświecenie moje w rozkoszach moich. Albowiem ciemność nie zaciemnia Tobie, a noc jako dzień będzie oświecona“.

Chcąc chociaż w części zrozumieć niezmierzoność i wszechobecność Bożą, należy poznać rozmaite sposoby obecności, tudzież przeciwstawić tym dwom przymiotom Bożym obecność rzeczy stworzonych.

Byt wogóle może być obecny w jakiemś miejscu trojako: albo o ile fizycznie lub moralnie wpływa na istniejące w niem rzeczy, albo o ile je poznaje, jeżeli zdolność poznawczą posiada, albo wreszcie o ile sama jego substancja znajduje się w miejscu. Ten trzeci sposób obecności jest obecnością w ścisłem słowa znaczeniu i dlatego zajmuje nas tutaj przedewszystkiem.

Wszakże i w tej substancjalnej obecności są rozmaite odcienie. Bo inaczej jest w miejscu ciało, inaczej duch stworzony, inaczej Bóg. Ciało istnieje w miejscu tak, że różne części ciała wypełniają różne części miejsca, a całe ciało wypełnia całe miejsce, skutkiem czego wypełnione miejsce dorównywa wielkością ciału. Duch skończony zajmuje ograniczoną przestrzeń w ten sposób, że jest cały nietylko w całej przestrzeni zajętej, lecz także — dzięki swej prostocie — cały w każdej jej części. Stąd duch nie posiada wprawdzie rozciągłości we właściwem znaczeniu, ale

[3]) Ps. 138, 7—12.

posiada rozciągłość wirtualną, która dorównywa właściwej. Ten drugi sposób istnienia w przestrzeni, sposób, którego nie potrafimy sobie wyobrazić, o którym jednak mówi nam rozum, możemy przypisać także Najwyższej Istocie, jeżeli usuniemy z niego wszelką niedoskonałość; tą zaś niedoskonałością jest ograniczoność miejsca. Bóg, jak rzekłem, wypełnia wszelką przestrzeń nietylko rzeczywistą, lecz także możliwą, gdy ta możliwa stanie się rzeczywistą. Innemi słowy, niezmierzoność i wszechobecność Boża nie są skrępowane żadną granicą.

Pamiętając o tem, łatwo się ustrzec dwóch błędów. W jeden wpadają ci, którzy niezmierzoność Boga upatrują wyłącznie w tem, że wszystkie rzeczy stworzone podlegają Jego wiedzy i mocy. Według drugiego błędu, głoszonego przez Newtona i Clarke'a [1]), niezmierzoność Boża jest to samo, co nieskończoność przestrzeni. Że oba te zapatrywania są istotnie mylne, nie potrzeba długo wykazywać.. Bóg jest wszędzie nietylko o tyle, o ile poznaje wszystko, tudzież o ile wszystko stworzył i utrzymuje, lecz także — i to głównie — przez to, że Jego istota przenika wszystkie rzeczy, istniejąc cała w całym świecie i cała w każdej jego części. Oto jedna uwaga. Druga, skierowana przeciw Newtonowi i Clarke'owi, będzie następująca: Jeżeliby jakaś siła unicestwiła wszechświat, zniknęłyby wszystkie stosunki przestrzenne: miejsce przestrzeni rzeczywistej zajęłaby możliwa czyli imaginacyjna [2]). Lecz Bóg, mimo unicestwienia wszelkiej materji, zachowałby bez zmiany swą niezmierzoność. Dodajmy, że gdyby niezmierzoność Boża utożsamiała się z niezmierzoną przestrzenią, natenczas Bóg byłby tak samo rozciągły i złożony z części, jak przestrzeń. Ten wniosek, do którego hipoteza Newtona i Clarke'a prowadzi koniecznie, jest oczywiście niedopuszczalny.

---

[1]) Por. także Fénelon, Traité de l'existence et des attributs de Dieu, II part., chap. V, art. 4.

[2]) Zob. moją Ontologję, str. 208 i n.

Do czegoż więc przyrównać niezmierzoność Bożą? Do niezmierzoności prawdy. „Prawda“ — powtarza za św. Augustynem Gutberlet[1]) — „posiada wszystkie cechy niezmierzoności Bożej. Prawda jest wszędzie. Gdziekolwiek istnieje jakieś jestestwo, istnieje ono i działa podług niezmierzonych zasad bytu i stawania się; gdzie tylko jaki duch myśli, myśli według prawideł prawdy. Prawda włada wszelkim bytem, stawaniem się i myśleniem; nic, żaden punkt wszechświata nie może się przed nią ukryć. A jednak nie jest ona rozciągła, tylko istnieje wszędzie cała i niepodzielna; posiada zaś to panowanie i wszechobecność odwiecznie, koniecznie i niezmiennie. Dziedzina, która podlega jej potędze, nie zna żadnych granic, lecz jest nieskończona. Prawda istnieje we wszystkich rzeczach, atoli, będąc wolna od wszelkiej przestrzenności, stoi ponad wszystkiemi przestrzeniami“.

Pozostaje dowieść w paru słowach niezmierzoności Bożej. Wynika ona najpierw z tego, że Bóg posiada formalnie wszystkie doskonałości, zwane czystemi, a niezmierzoność jest czystą doskonałością. Obecność stworzeń łączy się z niedoskonałością dlatego, iż podlega ograniczeniu; natomiast niezmierzoność Boża wyklucza istotnie wszelką granicę. Powtóre Bóg, jak zobaczymy w ostatnim rozdziale, działa bezpośrednio we wszystkich jestestwach. Lecz żeby jaki byt działał bezpośrednio tam, gdzie go niema, jest to sprzeczne z doświadczeniem; co więcej, wielu filozofów uważa działanie na odległość za rzecz bezwzględnie niemożliwą. Jeżeli tedy Bóg wszędzie bezpośrednio działa, wszędzie także istnieje. „Bóg“ — powiada słusznie w tem miejscu Newton[2]) — „jest obecny wszędzie nietylko przez swą siłę, lecz także przez swą substancję, bo zdolność działania nie może istnieć bez substancji“.

[1]) Gott der Einige und Dreifaltige, Regensburg 1907, str. 117; por. Willems, Institutiones philosophicae, t. II, str. 582.

[2]) Principia, lib. III, Scholion gen.

Tyle o negatywnych przymiotach Bożych. Przystępujemy do pozytywnych, z których trzy pierwsze, t. j. rozum, wola i wszechmoc, zowią się działającemi. Wprawdzie niema w Bogu sił, czyli władz rzeczowo różnych od Jego natury, jednak pojmujemy trzy wymienione przymioty na sposób najbliższych pierwiastków działania, które zwyczajnie zowiemy władzami.

W działaniu rozumu i woli przejawia się życie Boże.

Życie wogóle jest czynnością wnętrzną, istotnie różną od t. zw. przechodniej. Przechodnia przenosi się z działacza na przedmiot zewnętrzny i wywołuje w tymże przedmiocie jakąś zmianę; wnętrzna sprawia pewien skutek w samym podmiocie działającym. Z doświadczenia wiemy, że trzy są stopnie czynności wnętrznej czyli życiowej: roślinny, zwierzęcy i duchowy. Pierwszy przysługuje — jak nazwa świadczy — roślinom, które posiadają zdolność przyswajania sobie pokarmu, t. j. zamieniania go we własną substancję, a nadto zdolność wzrostu i rozradzania się. Zwierzę żyje prócz tego życiem nieco wyższem, bo czuje, pożąda zmysłowo i porusza się pod wpływem żądz zmysłowych z miejsca na miejsce. Wreszcie życie duchowe spotykamy u człowieka, mającego obok władz roślinnych i zwierzęcych rozum i wolną wolę. Na tym ostatnim stopniu wnętrzność, a tem samem i samodzielność czynności życiowych zjawia się w postaci stosunkowo najdoskonalszej.

W Bogu niema oczywiście życia ani roślinnego, ani zwierzęcego[1]); natomiast słusznie Mu przypisujemy życie duchowe czyli umysłowe, wolne od wszelkiej niedoskonałości. Zatrzymajmy się na chwilę przy tem życiu, rozważając rozum boży i wolę bożą!

---

[1]) Trzeba być albo oszczercą albo nieukiem, żeby twierdzić, jak czynią za Haecklem niektórzy jego wielbiciele (O pochodzeniu człowieka, tłum. polskie ze słowem wstępnem prof. Dybowskiego, Lwów 1902, str. VIII), iż monoteizm pojmuje Bóstwo „w formie gazowego zwierzęcia ssącego".

Że Bóg jest jestestwem rozumnem, pouczył nas dowód teleologiczny; wynika to również, jak widzieliśmy, z nieskończonej doskonałości najwyższego bytu. Przymiot ten prowadzi zarazem do wniosku, że i rozum boży jest nieskończenie doskonały. Niema tedy w nim niedoskonałości, przywiązanych istotnie do rozumu ludzkiego.

Nasz rozum jest przypadłością, różną od naszej istoty, gdy w Bogu rozum utożsamia się z Jego istotą; podobnie poznanie bożego rozumu jest to samo, co istota boża, gdy w człowieku poznanie rozumu różni się od istoty ludzkiej. Nasz rozum rozwija się stopniowo, nabywa wiedzy z większym lub mniejszym wysiłkiem, spoczywa i działa naprzemian, zmienia swe sądy, podlega niepewności i błędom. Rozum boży zna wszystko odwiecznie i bez najmniejszego trudu, jest zawsze czynny, wolny od wszelkiej chwiejności, pewny i nieomylny. Nasz poznaje rzeczy tylko w części i niedokładnie; boży pojmuje w nich wszystko tak, jak jest, z nieskończoną jasnością: ogarnia całą ich treść, wszystkie ich doskonałości, ograniczenia i braki, wszystkie ich przyczyny i warunki, każdy ich skutek i stosunek. Nasz rozum tworzy nie tylko pojęcia, lecz także sądy i wnioski. Natomiast u Boga niema tych dwóch ostatnich aktów rozumu. Wynika to z ich istoty. Do sądu potrzeba dwóch pojęć, potem poznania ich tożsamości lub różnicy, a wreszcie stwierdzenia tejże tożsamości lub różnicy. Wniosek znowu powstaje przez to, że porównawszy zapomocą dwóch przesłanek dwa pojęcia z trzeciem, łączymy lub rozdzielamy te dwa pojęcia w końcowym wyniku. Z tego widać, że w sądzie i wniosku istnieją mnogość i następstwo czynności poznawczych, nie dające się pogodzić z prostotą i nieskończoną doskonałością bożą. Zresztą Bóg nie potrzebuje rozkładać treści pewnego przedmiotu na części, wydzielać z niej różnych znamion i orzekać ich pokolei o przedmiocie, jak my czynimy w licznych sądach, wypowiadanych o tej samej rzeczy; nie potrzebuje też zapomocą przesłanek do-

chodzić do prawd wpierw nieznanych. On jedną, wolną od wszelkiego złożenia, myślą, tj. jednem jedynem pojęciem odwiecznem obejmuje nieskończenie wiele przedmiotów, czyli niezmierzony zakres prawdy. Wreszcie — że zwrócimy uwagę jeszcze na jedną różnicę — rozum ludzki dochodzi do wiedzy zależnie od rzeczy poznanych, gdy niezawisły rozum nieskończonego Ducha posiada wiedzę z siebie. Wspomniane bowiem przed chwilą pojęcie, w którem Bóg widzi wszystkie rzeczy, nie różni się od Jego istoty. Pomimo to, poznaje Bóg wszystkie rzeczy tak, jak one są same w sobie.

Przedmiot poznania czyli wiedzy wogóle może być dwojaki: pierwszorzędny i drugorzędny. Pierwszorzędnym, tj. właściwym lub proporcjonalnym, zowiemy ten, który odpowiada naturze, oraz sposobowi istnienia władzy poznawczej i który z tego powodu bywa najpierw przez władzę poznany. Takim przedmiotem jest dla rozumu ludzkiego, należącego do związanej z ciałem duszy, istota rzeczy materjalnych. Byty niematerjalne tworzą drugorzędny przedmiot naszego poznania umysłowego; stąd wyrazy, odnoszące się do tychże bytów, są wzięte z rzeczy zmysłowych[1]). Inaczej w Bogu. Pierwszorzędnym przedmiotem Jego rozumu jest Jego własna istota, bo żaden byt zewnętrzny nie może działać na rozum boży. Jakoż rozum i istnienie są w Bogu tą samą rzeczą; gdyby tedy jakie obce jestestwo wpływało na rozum boży, wówczas od tegoż jestestwa zależałoby także istnienie boże, co się sprzeciwia pojęciu Bóstwa jako bytu bezwzględnego. Nadto przedmiot właściwy odpowiada, jak nadmieniłem, sposobowi istnienia poznającego rozumu. Lecz tylko Bóg sam odpowiada sposobowi istnienia rozumu swego. Zatem jedynie istota boża może być właściwym przedmiotem wiedzy bożej.

Z tego, że Bóg poznaje siebie, wynika, iż ma świa-

[1]) Zob. Wais, Psychologja, t. II, str. 107 i nn.

domość o sobie; że się zaś poznaje sposobem nieskończenie doskonałym, przeto ogarnia swą istotę w całej pełni.

Czy wszakże nie jesteśmy w błędzie, twierdząc, że Bóg poznaje siebie ? Czy nie ma raczej słuszności Spencer[1]), gdy pisze: „Żadne jestestwo nie może być w tym samym czasie podmiotem i przedmiotem myśli“? — Nie ulega wątpliwości, iż agnostyk angielski jest w błędzie. Bo czy świadomość nam nie mówi, że często wchodzimy sami w siebie, że myślimy o sobie i o swych czynnościach? A jeżeli my możemy być równocześnie podmiotem i przedmiotem myślenia, dlaczegoż nie mogłoby być nieskończenie doskonałe Jestestwo? To też dziwić się należy, iż Spencer z tak lekkiem sercem — bo bez żadnych dowodów — postawił zasadę, której codzienne doświadczenie wewnętrzne kłam zadaje.

Przechodząc do drugorzędnego przedmiotu wiedzy bożej, spotykamy się zaraz na wstępie z twierdzeniem, które wielu (np. Zeller, Stöckl i Piat) podsuwa — i nie bez podstawy — Arystotelesowi, jakoby Bóg nie poznawał różnych od siebie rzeczy[2]). Napewno trzymali się tego zdania arabscy komentatorowie Stagiryty, Awicenna (Ibn-Sina) i Awerroes (Ibn-Rochd), a popierali je głównie tem, iż poznanie przedmiotu drugorzędnego sprzeciwia się bezwzględnej doskonałości bożej. Ponieważ każdy czyn poznawczy — oto rozumowanie filozofów arabskich — udoskonala poznającego, przeto Bóg, poznając jakiś różny od siebie przedmiot, stawałby się przez to doskonalszym[3]).

A jednak nie podobna Bogu odmówić poznania bytów, różnych od Jego istoty. „Oczywistą jest rzeczą — do-

---

[1]) The Principles of psychology, 2 t., wyd. 2, Londyn 1872, t. I, str. 148.

[2]) Natomiast Brentano, Hertling i Rolfes sądzą za św. Tomaszem, że Bóg Arystotelesa poznaje świat.

[3]) Współczesny Awerroesowi Mojżesz Majmonides utrzymywał że Bóg poznaje tylko ludzkie czynności.

wodzi św. Tomasz[1]) — że Bóg poznaje samego siebie doskonale; w przeciwnym razie byt Jego nie byłby doskonały, bo Jego byt jest to samo, co Jego poznanie. Jeżeli coś jest poznane doskonale, to musi być także doskonale poznana jego siła. Siłę zaś jakiejś rzeczy można poznać doskonale tylko wtedy, gdy się zna to, na co siła się rozciąga. Skoro tedy siła boża rozciąga się na inne rzeczy — ona bowiem jest pierwszą przyczyną sprawczą bytów — przeto Bóg musi poznawać różne od siebie jestestwa". Podobny wniosek wynika z następującego rozumowania: Bóg, będąc ostateczną przyczyną rzeczy, posiada ich doskonałości w nieskończenie wyższym stopniu; stąd rzeczy o tyle są doskonałe, o ile naśladują — każda na swój sposób — istotę bożą. A że Bóg ogarnia najdoskonalszym sposobem swą istotę, czyli poznaje ją pod każdym względem, więc poznaje ją nie tylko jako przedmiot absolutny, lecz także jako wzór, który naśladują lub mogą naśladować byty stworzone, a tem samem poznaje te byty.

Awicenna i Awerroes pojęli mylnie poznanie boże na wzór poznania ludzkiego. Żadne poznanie nie może udoskonalić Boga: rzeczy nie skłaniają Go do poznania; jednym czynem odwiecznym poznaje On wszystko w sobie samym.

Z krytyki powyższej widać, że do drugorzędnych przedmiotów wiedzy bożej zaliczamy wszystkie byty, które kiedykolwiek istniały, istnieją lub istnieć będą[1]): wszystkie substancje i przypadłości, wszystkie duchy i ciała, wszystkie myśli i pragnienia, wszystkie tajemnice serc ludzkich, wszystkie objawy życia, wszystkie ziarna piasku i krople wody, wszystkie drgania atomów.

W szczególności Bóg zna naprzód, czyli przewiduje czynności przyszłe nie tylko konieczne, tj. takie, które wypływają koniecznie z przyczyn naturalnych, lecz także za-

[1]) S. th., I, q. 14, a. 5.

[2]) Wiedza ta znaną jest pod nazwą: *scientia visionis*.

leżne od wolnej woli stworzeń. Przewiduje najpierw wypadki konieczne. Cały bowiem bieg przyrody odbywa się według planu, który On obmyślił, i według praw, które On ustanowił. Rzeczywiście, jeżeli astronom, znając w pewnym czasie położenie słońca, ziemi i księżyca, potrafi z matematyczną pewnością i dokładnością przepowiedzieć przyszłe zaćmienie słońca i księżyca, to tem bardziej Bóg nieskończenie doskonały widzi skutki, które są koniecznem następstwem uczynionego przezeń porządku natury. Powtóre Bóg przewiduje przyszłe czynności jestestw wolnych. Widzi je bowiem bez wątpienia wtedy, kiedy się odbywają; w przeciwnym razie wiedza Jego byłaby niższa od wiedzy ludzkiej. Jeżeli zaś poznaje je w chwili spełnienia, to musi je poznawać zawsze, a więc i przed spełnieniem, gdyż tego wymaga Jego bezwzględna niezmienność.

Ale tu nasuwa się zaraz wielka trudność dla naszego umysłu. Jak pogodzić nieomylną wiedzę bożą z wolnością czynów ludzkich? Jeżeli Bóg odwiecznie przewidział, że ktoś spełni ten lub ów czyn, czy czyn nie musi być spełniony?

Trudność ta sprowadziła niejednego na bezdroża. Cycero[1]) np. odmówił Bogu znajomości przyszłych czynów wolnych, by w ten sposób ocalić wolność woli ludzkiej[2]); przeciwnie niektórzy protestanccy teologowie, ratując wiedzę bożą, zgodzili się na determinizm psychologiczny. I tu i tam broni się oczywiście jednej tylko prawdy, a zdradza drugą. Tymczasem obie są równie pewne: i nieskończona

[1]) De divinatione, l. II, n. 7.

[2]) Z podobnem zapatrywaniem wystąpili przed kilkudziesięciu laty Knoodt, Deutinger i Kolschmid, według których Bóg poznaje przyszłe czyny wolne tylko jako możliwe, a nie jako pewne. Czyt. J. Schwane, Das göttliche Vorherwissen und seine neuesten Gegner, Monaster 1855.

wiedza boża[1]) i wolność ludzkiej woli. Choćbyśmy tedy nie umieli ich pogodzić, nie możnaby powątpiewać ani o jednej, ani o drugiej; należałoby raczej wyznać, iż stoimy przed tajemnicą, której nie potrafimy rozwiązać. „Pierwsze prawidło logiki — przypomina słusznie Bossuet[2]) — jest to, że nigdy nie potrzeba zarzucać raz poznanych prawd, jakkolwiek nasuwałaby się trudność w ich pogodzeniu, lecz że przeciwnie należy zawsze trzymać mocno obydwa końce łańcucha, chociaż niezawsze się widzi jego środek".

Czy nasz rozum jest tutaj rzeczywiście całkiem bezsilny? — Może pewna analogja rozjaśni bodaj w części sprawę. Przypuśćmy, że w tej chwili widzę w drzwiach swego mieszkania przychodzącego przyjaciela. Jeżeli go widzę przychodzącego, to nie może on nie przychodzić, chociaż z całkowitą wolnością woli przychodzi. Nie dlatego bowiem przychodzi, że ja go widzę; przeciwnie, widzę go dlatego, że przyszedł. Tak tedy moje widzenie nie wyklucza wolności jego przyjścia. Podobnie odwieczna wszechwiedza boża, odnosząca się do czynów, które człowiek spełni w przyszłości, daje się pogodzić z ich wolnością. Jak moje widzenie przypuszcza przyjście przyjaciela — gdyby bowiem przyjaciel nie przyszedł, nie mógłbym go widzieć — tak Bóg przewiduje czyn przyszły dlatego, że go ktoś spełni i przewiduje taki (wolny lub konieczny), jaki będzie w rzeczywistości. Wprawdzie widzenie ludzkie odnosi się jedynie do teraźniejszości, atoli wszechwiedza boża obejmuje nie tylko teraźniejszość, lecz także przeszłość i przyszłość; co więcej, przyszłość i przeszłość są dla niej teraźniejszością. Stąd Bóg widzi przyszły czyn ludzki jako teraźniejszy i widzi go z wszystkiemi okolicznościami, które mu towarzyszą.

---

[1]) Słusznie tedy karci Cycerona św. Augustyn (De civitate Dei, l. 5, c. 9): „Confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est".

[2]) Traité du libre arbitre, rozdz. 4.

Czyż więc niema żadnego koniecznego związku między wszechwiedzą bożą a przyszłą czynnością człowieka?— Owszem, to, co Bóg przewiduje, musi koniecznie nastąpić tak, jak jest przewidziane. Wszakże ta konieczność nie jest skutkiem wiedzy bożej, lecz pochodzi od ostatecznego wyboru woli ludzkiej: chociaż ten wybór odbywa się z całą wolnością, jednak nie może nie istnieć, skoro nastąpi.

Przy tem wszystkiem pozostaje tutaj do rozwiązania jeszcze jedno zagadnienie. W jaki sposób może się przedstawić rozumowi bożemu fakt, który jeszcze nie istnieje? W czem Bóg widzi ten fakt odwiecznie?

Na to pytanie odpowiadają dwie szkoły. Tomiści twierdzą, że Bóg widzi przyszłe czyny wolne stworzeń w odwiecznem postanowieniu swej własnej woli. Ponieważ żaden byt — oto krótkie objaśnienie tej hipotezy — nie może działać bez współdziałania bożego, przeto towarzyszy ono również wolnemu działaniu stworzeń rozumnych. W ten sposób z ściśle oznaczonem współdziałaniem bożem łączy się nieomylnie ściśle oznaczony wybór wolnej woli stworzenia. Chociaż jednak wybór odbywa się w czasie, Bóg postanowił współdziałać z rzeczoną wolą odwiecznie; nie dziw tedy, że w tym odwiecznym wyroku poznaje także, jaki czyn wolny spełni stworzenie w pewnej chwili. — Zwolennicy drugiego kierunku, zwani od jego twórcy Ludwika Moliny molinistami, dzielą się na dwie grupy. Według starszych, do których należał sam Molina, Bóg przewiduje rzeczy przyszłe a wolne w ich przyczynach, tj. przez to, że ogarnia nie tylko wolną wolę stworzeń, lecz także wszystkie warunki, wśród których odbywa się ich działanie. Ogarniając doskonale z jednej strony przymioty, skłonności i przyzwyczajenia woli, z drugiej zaś oddziaływające na nią w pewnej chwili pobudki i podniety, słowem, ogarniając to wszystko, od czego wybór woli zależy, Bóg wie nieomylnie, czy i jaka czynność nastąpi. Jeżeli człowiek, znający dobrze charakter pewnej osoby, może prawie na

pewno przepowiedzieć, co ona w tym lub owym wypadku uczyni, to cóż dopiero Bóg wszystkowiedzący! Moliniści późniejsi uczą, że Bóg poznaje przyszłe czynności wolne bezpośrednio w przedmiotowej prawdzie tychże czynności. Czynności te bowiem dają się wyrazić w zdaniach, które są odwiecznemi prawdami; tak np. odwieczną było prawdą, że apostoł Piotr zaprze się u Kaifasza swego Mistrza. Lecz wszelka prawda przedstawia się nieskończenie doskonałemu rozumowi bożemu [1]).

Cóż powiedzieć o tych hipotezach? — Każda z nich ma stronę dodatnią, ale ma też ujemną. I tak tomiści podkreślają dobrze bezwzględną niezależność wiedzy bożej, atoli narażają się na zarzut, że współdziałanie boże, pojęte według ich teorji, zadaje gwałt ludzkiej woli. Moliniści znowu, zabezpieczając należycie wolność woli, wpadają w inne trudności. Mniemanie Moliny zdaje się uchybiać pewności poznania bożego [2]). Przy hipotezie molinistów późniejszych można się spierać o to, czy fakt, który ma dopiero nastąpić w przyszłości, jest prawdą odwieczną. Zresztą nie bez podstawy zarzucają tomiści wszystkim molinistom, że przyjmują jakiś wpływ przedmiotów na wiedzę bożą, gdy Bóg musi poznawać wszystko z siebie i przez siebie. Słowem, stoimy wobec zagadki, której rozum ludzki nie potrafił dotąd rozwiązać [3]).

Wszystkie te trudności rosną jeszcze bardziej, gdy chodzi o wskazanie sposobu, w jaki Bóg poznaje wolne czynności warunkowo przyszłe, tj. takie, które w rzeczywisto-

---

[1]) „Propria universalisque ratio — pisze molinista Franzelin (De Deo uno, thes. 43, str. 415) — cur actus futuri liberi sint obiectum aeternae praescientiae..., potest intelligi ex veritate ipsius actus liberi, quod scilicet, ad hunc potius quam ad alium actum creaturam in tempore se libere determinare, ab aeterno verum est".

[2]) Z tego głównie powodu hipoteza ta liczyła niewielu stosunkowo zwolenników.

[3]) Czyt. Heinricha Dogmatische Theologie, wyd. 2, t. III, Moguncja 1883, str. 597—653.

ści ani nie nastąpiły, ani nie nastąpią, któreby jednak nastąpiły, jeżeliby się spełniły pewne warunki. Tak np. Bóg wie, coby się było stało z Polską, gdyby pod Grunwaldem krzyżacy odnieśli zwycięstwo — albo czy i co byłby napisał Mickiewicz, gdyby był wolny od wpływu Towiańskiego. Hipotezy są tutaj w gruncie rzeczy te same. Najpierw więc tomiści wysuwają ze strony bożej „wyroki warunkowe". W tych wyrokach czyli postanowieniach współdziałania ze stworzeniami wolnemi widzi Bóg nie to, co będzie, lecz to, coby było w pewnych warunkach, aczkolwiek te warunki nie urzeczywistnią się nigdy. Molina powie, że Bóg wie najdoskonalej, co każda przyczyna, obdarzona wolną wolą, uczyniłaby z całą wolnością we wszystkich możliwych wypadkach[1]). Większość molinistów upatruje jedyny ratunek w przedmiotowej prawdzie czynności warunkowo przyszłych.

Choć hipotezy powyższe są i pozostaną pono na zawsze jedynie hipotezami, nie ulega wątpliwości, iż Bóg poznaje rzeczy warunkowo przyszłe nie tylko konieczne, lecz także wolne. Poznaje pierwsze, ponieważ one wynikają z przyczyn koniecznych, których siły dobrze Mu są znane. Poznaje i drugie, bo tego domaga się Jego nieskończenie doskonała wiedza. Istotnie, nie może ona pozwolić, żeby na niezliczone pytania Najwyższy Rozum nie umiał dać żadnej odpowiedzi. Nadto poznawanie wolnych czynności warunkowo przyszłych wypływa z niezmienności bożej. Bóg mógł postawić ludzi w wielu innych warunkach, aniżeli ich postawił. Gdyby to rzeczywiście uczynił, spełniliby oni pewne czyny wolne, które byłyby niezawodnie Jemu znane w chwili spełnienia. Że zaś ani w Jego istocie, ani w Jego wiedzy nie może być żadnej zmiany, przeto mu-

[3]) Wiedza, o której mowa, zowie się u Moliny *scientia media*. Przedmiot bowiem tej wiedzy stoi w środku między rzeczami czysto możliwemi a temi, do których odnosi się wspomniana *scientia visionis*.

siał odwiecznie wiedzieć, coby uczyniło każde wolne stworzenie, gdyby się znajdowało w takich a takich okolicznościach.

Ostatni wreszcie przedmiot wiedzy bożej tworzą wogóle rzeczy czysto możliwe, które nigdy nie będą[1]). Z powodu swej nieskończonej doskonałości musi ona obejmować wszystko, co się w jakikolwiek sposób daje poznać. Byty możliwe są niezawodnie poznawalne. Poznaje tedy Bóg wszelką możliwość. Nadto, poznając swą istotę najdoskonalej, poznaje ją, jak się rzekło, nie tylko bezwzględnie, lecz także względnie, tj. o ile ona może być wzorem dla bytów zewnętrznych. Poznawać zaś sposoby, któremi rzeczy stworzone mogą naśladować istotę bożą, znaczy to samo, co poznawać, że niema żadnej sprzeczności w istnieniu tychże rzeczy, czyli to samo, co poznawać ich wewnętrzną możliwość. Atoli Bóg widzi także zewnętrzną możliwość rzeczy, ponieważ zna swoją wszechmoc, zdolną do urzeczywistnienia tego, co nie mieści w sobie wewnętrznej sprzeczności.

Po tem wszystkiem każdy zrozumie, że mnóstwo przedmiotów, które Bóg poznaje, jest nieskończone. Już bytom istniejącym przysługuje nieskończoność pod pewnym względem; tak akty rozumu i woli nieśmiertelnych dusz i duchów będą następowały po sobie bez końca. Tembardziej nieskończone jest mnóstwo rzeczy możliwych, np. mnóstwo możliwych gatunków, mnóstwo możliwych osobników tego samego gatunku, mnóstwo możliwych stanów, w których się one znajdują, mnóstwo stosunków możliwych, w które one wchodzą i t. d. Otóż skoro to wszystko Bóg poznaje, nie podlega żadnej wątpliwości, iż poznaje nieskończone mnóstwo przedmiotów. Trudno jednakowoż rozstrzygnąć na pewno, czy to mnóstwo jest aktualnie, czy tylko w możności nieskończone, czy innemi słowy jest nie-

[1]) O ile wiedza Boża dotyczy możliwości, o tyle nosi miano: *scientia simplicis intelligentiae.*

skończone tak, że nie może być większe, czy też jest nieskończone w tem znaczeniu, iż w istocie ma koniec, ale daje się powiększać bez końca. Trudność wzmaga się tembardziej, że wielu — jak wiemy — uważa mnóstwo aktualnie nieskończone za rzecz wprost niemożliwą. W każdym razie to zdaje się być pewnem, że mnóstwo rzeczy możliwych jest aktualnie nieskończone w poznaniu Bożem; więc np. w myśli Bożej istnieje aktualnie nieskończone mnóstwo możliwych ludzi. Przemawia za tem fakt, iż Bóg, dzięki swej doskonałości, nie poznaje żadnej rzeczy, a więc i nieskończonego mnóstwa, częściowo, lecz obejmuje je odrazu całe jednym aktem[1]).

Poznaliśmy dopiero jedną stronę życia Bożego, życie rozumu. Za rozumem idzie wola jako jego następstwo i uzupełnienie.

Czy Bóg ma wolę? — Najpewniej. Jeżeli ją posiadają ludzie, to tembardziej posiada ją ich ostateczna przyczyna. Podobnie istniejący w przyrodzie porządek domaga się, jak widzieliśmy, jestestwa, które go nietylko obmyśliło, lecz także chciało i wybrało.

Jak jednak rozum Boży jest wolny od wszelkich niedoskonałości, właściwych rozumowi ludzkiemu, tak też w woli Bożej niema niedoskonałości, nieodłącznych od woli naszej. Nie różni się tedy wola Boża ani od swego czynu, ani od istoty Bożej, ani od Bożego rozumu. Nie rozdrabnia się na liczne akty, ale jednym aktem obejmuje wszystko, co jest jej przedmiotem. Nie podlega żadnym zmianom i nie zależy od żadnego dobra zewnętrznego. Nie dąży do dobra nieobecnego, lecz raczej cieszy się dobrem, które w całości zawsze posiada. Nie zna uczuć takich, jak np. nadzieja, rozpacz, odwaga i obawa. Wszystkie te prawdy wynikają z prostoty, niezmienności, bezwzględności i nieskończonej doskonałości Bożej istoty.

[1]) Zob. Wais, Ontologja, str. 283 i n.

Tę istotę Bożą, czyli jej dobroć należy uważać za główny przedmiot woli Bożej. Wola idzie za rozumem; jeżeli tedy istota Boża jest pierwszorzędnym przedmiotem dla Bożego rozumu, to jest nim również dla woli Bożej. Nadto wola Boża i czyn tejże woli są tak samo, jak Bóg, nieskończenie doskonałe, czego nie możnaby powiedzieć, gdyby ich przedmiotem było coś innego, aniżeli nieskończona dobroć Boża. Natomiast Bóg chce różnych od siebie rzeczy, czyli kocha je — drugorzędnie. Chce ich bowiem tak, jak je poznaje; skoro zaś poznaje je drugorzędnie, więc chce ich także drugorzędnie. Innemi słowy, Bóg kocha nieskończoną swą dobroć dla niej samej, a inne rzeczy dlatego, że ją w pewnej mierze naśladują. Toż tylko z miłości ku swej nieskończonej dobroci chciał innych jestestw i powołał je do bytu. Gdyby było inaczej, gdyby mianowicie rzeczy stworzone nie były podporządkowane Bogu jako dobru najwyższemu, należałoby to nazwać — jak słusznie powiedział Monsabré[1]) — „nieładem i barbarzyństwem“[2]).

Co więcej, Bóg kocha swą istotę koniecznie, a niekoniecznie czyli dowolnie inne rzeczy. Z jednej bowiem strony wszystko w Bogu jest dobre i godne miłości. Lecz Bóg poznaje się tak, jak istnieje; widzi zatem, że w Jego istocie niema nic takiego, coby nie zasługiwało na miłość. A że za poznaniem rozumu idzie chcenie woli, przeto Bóg nie może nie kochać samego siebie, czyli kocha się koniecznie. Z drugiej strony rzeczy inne nic nie mogą dodać do nieskończonego dobra Jego istoty. Zaczem Bóg ich nie potrzebuje, a choć je kocha (inaczej nie powołałby ich do bytu), nie musi ich kochać. Coś podobnego spotykamy u siebie: chcemy koniecznie dobra wogóle, bo ono wypeł-

[1]) Carême 1874, Paryż 1874, str. 291.

[2]) Łatwo z tego zrozumieć niedorzeczność zapatrywania Kanta, Günthera, Hermesa i innych, według których broniona przez nas nauka przypisuje Bogu egoizm.

nia całkowicie pragnienie naszej woli, a możemy odrzucić wszelkie dobro skończone dlatego, że żadne z nich nie potrafi nas zupełnie zaspokoić i nasycić.

Tak tedy wola Boża, o ile się odnosi do jestestw skończonych, nie zna żadnej konieczności wewnętrznej, czyli jest wolna. Ale i tutaj należy wykluczyć wszelką niedoskonałość, spotykaną w woli ludzkiej. Stąd wolność woli bożej polega nie na obojętności wyboru między czynnością lub nieczynnością, oraz między tą lub ową czynnością, ale na tem, że Bóg może jednym aktem wybierać między rozmaitemi przedmiotami[1]). Stąd Bóg, mimo swej wolności, nie może wybrać tego, co jest moralnie złe; On wybiera tylko między jednem a drugiem dobrem. Stąd wreszcie Bóg nie zastanawia się przy wyborze i nie zmienia raz powziętego postanowienia.

Czy jednak nie nowa antynomja? Bo jak się zgodzą w Bogu te dwie rzeczy: wolność woli i niezmienność? Przecież jestestwo wolne, wybierając jakieś dobro, podlega przez to samo zmianie. Jeżeli tedy przyznaliśmy Bogu niezmienność, jak możemy mówić o Jego wolności?

W istocie mamy znowu przed sobą pytanie, wobec którego rozum ludzki stoi bezradny. Przypominam, że genjusz Arystotelesa, nie widząc innego wyjścia, odmówił Bogu wolności, by uznać Jego niezmienność. Niejeden scholastyk widział w tem miejscu „nierozwiązalny węzeł“ lub „świętą zagadkę“. Bossuet oświadczył wprost, że pogodzenie w Bogu tych dwóch przymiotów jest jedną z wielu tajemnic. Ogół chrześcijańskich myślicieli stara się rozwiązać trudność w ten sposób, że rozróżnia między aktem

[1]) „Die Indifferenz des göttlichen Willens — tłumaczy Lehmen (Theodicee, wyd. 2, Fryburg 1906, str. 216) — ist demnach nicht Indifferenz für verschiedene Willensakte, die ihrem Sein nach verschieden sind, wie es beim Menschen der Fall, sondern Indifferenz für verschiedene Objekte oder, wenn man will, für verschiedene Akte, insofern diese nur in Bezug auf ihre Objekte betrachtet werden“.

woli Bożej, uważanym podmiotowo, t. j. o ile on istnieje w Bogu, a tymże aktem, o ile on się odnosi do skutku zewnętrznego, czyli do rzeczy stworzonej. Akt woli Bożej, wzięty podmiotowo, jest konieczny i niezmienny tak samo, jak istota Boża, z którą się utożsamia; natomiast jego zewnętrzny skutek jest zmienny i niekonieczny. Niema tedy w Bogu sprzeczności między wolnością a niezmiennością; sprzeczność zachodziłaby wtedy, gdybyśmy o tym samym czynie woli Bożej to samo twierdzili i przeczyli pod tym samym względem. Owszem, choćby to tłumaczenie nie wytrzymało krytyki, antynomja byłaby i wówczas wykluczona. Prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie. Lecz jak niezmienność Boża jest prawdą, tak i wolność. Rozum ludzki widzi z dostateczną jasnością, że Bóg musi posiadać te dwa przymioty, jakkolwiek nie wie dobrze, w jaki sposób zgadzają się one między sobą[1]).

Trzeci pozytywny i działający przymiot Boży — to moc albo raczej wszechmoc. Bóg jest wszechmocny, czyli posiada taką potęgę, iż może uczynić wszystko, co nie mieści w sobie wewnętrznej sprzeczności. Prawda ta, uznawana w zasadzie przez wszystkich teistów, jest całkiem jasna: zdolność działania odpowiada doskonałości bytu, do którego należy; byt tedy nieskończony musi posiadać potęgę nieskończoną.

Nie potrzeba przypominać, że wszechmoc Boża nie jest osobną władzą czy siłą działającą na przemiany z większem lub mniejszem natężeniem, tudzież podległą jakiemukolwiek rozwojowi. Utożsamia się ona w Bogu z rozumem i wolą, z każdym innym przymiotem, z nieskończenie doskonałą istotą.

---

[1]) Św. Tomasz, S. th., I, q. 19, a. 3 et 7; tenże, Contra gent., l. I, c. 82; Lahousse, Theologia naturalis, Lowanjum 1888, str. 169 i nn. Por. Zimmermann, Der immergleiche Gott, str. 117 i nn. Por. także art. Blanche'a p. t.: La liberté divine (Revue de Philosophie, 1927, Nr. 3, str. 237 i nn.).

Potęga tedy Boża jest nieskończona sama w sobie zarówno, jak istota Boża. Nadto jest nieskończona ze względu na mnóstwo rzeczy, na które się rozciąga, i ze względu na ich doskonałość. „Nigdy“ — powiada o niej św. Tomasz[1]) — „nie sprawia ona tyle skutków, żeby już więcej nie mogła sprawić, nigdy też nie działa z takiem natężeniem, żeby nie mogła działać z większem. Nie należy zaś brać natężenia w działaniu Bożem, o ile działanie istnieje w działaczu, bo pod tym względem działanie, będąc istotą Bożą, jest zawsze nieskończone, lecz o ile mieści się w skutku“. Toż, choćby Bóg nie wiem ile rzeczy powołał do bytu, choćby przez całą wieczność darzył niezliczone stworzenia coraz większą doskonałością, nie możnaby powiedzieć, że się Jego potęga wyczerpała, że już nie potrafi uczynić więcej lub doskonalszych rzeczy. Nie wynika jednak z tego, jakoby Bóg mógł dać równocześnie istnienie nieskończenie wielu rzeczom albo stworzyć jakieś nieskończenie doskonałe jestestwo. Jedno i drugie jest wewnętrznie niemożliwe, czyli mieści w sobie wewnętrzną sprzeczność tak samo, jak kwadratowy trójkąt lub zimny ogień. Tak jest, nie może istnieć równocześnie wszystko możliwe, bo świat możliwości obejmuje wszelkie istoty bytów, wszelkie ich możliwe przymioty, stany, czynności, stosunki. Lecz każdy przyzna, że jeżeli np. pewne pierwiastki chemiczne wchodzą w skład jednego ciała, to nie mogą w tym samym czasie tworzyć ciała drugiego, albo że jeżeli jakiś atom istnieje w pewnem miejscu, to inny atom nie może w tym samym czasie zajmować tegoż miejsca. Nie trudniej wykazać niemożliwość stworzenia nieskończenie doskonałego: każde stworzenie jest ograniczone w swej doskonałości już dlatego, że zależy od Stwórcy. Więc rzeczywiście tak równoczesne istnienie wszystkich możliwych jestestw, jak nieskończenie doskonały byt stworzony są czemś bezwzględnie niemożliwem. Takiej zaś rzeczy —

[1]) De potentia, q. 1, a. 2.

czego nie mogli zrozumieć Ockam i Descartes — nawet nieskończenie potężny Absolut zdziałać nie może. To bowiem, co mieści w sobie sprzeczność, jest przedmiotowo nicością; nicość zaś nie może istnieć, a tem samem nie może być powołana do bytu. Słusznie tedy nieraz zauważono, że jeżeli Bóg nie może uczynić tego, co jest wewnętrznie niemożliwe, nie pochodzi to z braku Jego mocy, ale z braku przedmiotu, na któryby się ta moc rozciągała [1]).

Dodajmy, że Bóg nie może również tego zdziałać, co się sprzeciwia Jego istocie lub przymiotom; więc nie może np. ani zgrzeszyć, ani unicestwić duszy ludzkiej. Tamto sprzeciwiałoby się Jego świętości, to — Jego dobroci, mądrości i sprawiedliwości [2]).

Błahe są powody, dla których H. G. Opitz odmawia Bogu wszechmocy. „Pojęcie wszechmocy" — pisze [3]) — „nie da się pogodzić z pojęciem praw przyrody. Wszechmoc nie jest żadną wszechmocą, jeżeli w swem wystąpieniu jest związana mechanizmem praw, które się iszczą według wzoru przyczynowości... Do wolnego ujawnienia się wszechmocy Najwyższego Jestestwa pozostaje bardzo mało albo raczej nie pozostaje nic... Nietylko wszystkie fizyczne zjawiska na naszej płanecie, lecz także na ciałach niebieskich odbywają się według prawa przyczynowości"... „Bóg" — czytamy w innem miejscu [4]) — „który przywiązuje swą wolę do praw przyrody,... nie jest wcale wszechmocny, bez względu na to, czy sam skrępował się temi prawami, czy też narzuciła Mu je jakaś inna potęga". Nie koniec na tem. „Wszechmoc, która rzeczywiście jest wszechmocą, t. j. która

[1]) Dlatego według św. Tomasza (S. th., I, q. 25, a. 3) „lepiej powiedzieć, że rzeczy niemożliwe nie mogą się stać, aniżeli że Bóg nie może ich uczynić".

[2]) Zob. Wais, Psychologja, t. III, str. 181 i nn.

[3]) Die Moderne auf dem Kriegspfad gegen Gott, Lipsk 1909, str. 40 i n.

[4]) Dz. przyt., str. 93 i n.

wszystko działa i wszystko może, nie potrzebuje do urzeczywistnienia swych myśli żadnych środków. Środki są tylko wtedy możliwe i potrzebne, jeżeli przy urzeczywistnieniu jakiegoś celu nasuwają się przeszkody. Wobec wszechmocy niema miejsca dla przeszkód, gdyż w przeciwnym razie nie byłaby ona wszechmocą. Istota wszechmocy polega raczej na tem, iż bez pokonywania przeszkody może ona sama spełnić bezpośrednio to wszystko, co chce... Czemu Stwórca, jeżeli jest wszechmocny, nie urządził oka, by widziało bez wszelkich środków sztucznych, ucha, by bez nich słyszało?"

Krótko mówiąc, wszechmoc Boża nie daje się według Opitza pogodzić ani z prawami przyrody, ani z faktem, że Bóg posługuje się do osiągnięcia celów środkami.

Wszechmoc — odpowiadamy na pierwszy zarzut — polega nie na tem, że Bóg może wszystko bez zastrzeżeń, ale że może to, co jest wewnętrznie możliwe. Rzecz wewnętrznie niemożliwa, zawierając w sobie sprzeczność, jest czemś niedorzecznem, jest, jak się rzekło przed chwilą, niczością i dlatego nie może być przedmiotem działania Bożego: kresem wszelkiej czynności jest coś, a nie nic. Ale obok tej niemożliwości bezwzględnej istnieje jeszcze względna, czyli warunkowa. Jeżeli Bóg postanowił coś odwiecznie, natenczas, chociaż postanowienie zależało zupełnie od Jego woli, nie może tego zmienić; inaczej sprzeciwiałby się sam sobie. Skoro tedy postanowił stworzyć świat i nadać stałe prawa, któreby nim rządziły, to nie może cofnąć swego postanowienia. Z rozumnych atoli powodów może zawiesić wyjątkowo ten porządek i zawiesza go rzeczywiście przez cuda, przyczem nie zmienia swych wyroków, bo jak odwiecznie postanowił dać naturze prawa, tak też odwiecznie postanowił w nich pewne wyjątki. Innemi słowy, Bóg nie może mocą zwyczajną *(potentia ordinaria)* działać stale przeciw istniejącemu bie-

gowi przyrody, jakkolwiek nie byłoby to bezwzględnie i wewnętrznie niemożliwe.

Przy drugim zarzucie, który Opitz wziął niezawodnie od Stuarta Milla[1]), przyznajemy, iż wszechmoc Boża może bezpośrednio, t. j. bez środków, urzeczywistniać swe cele. Dlatego filozofowie chrześcijańscy uczą razem z teologami jednogłośnie, że Bóg, jak sam stworzył świat, tak też sam potrafi spełnić to wszystko, co spełniają przyczyny stworzone. Gdy jednak powołał do istnienia stworzenie, niepodobna, żeby mu odmówił działania, gdyż w takim razie rzeczy stworzone nie miałyby racji bytu. Czy więc to działanie stworzeń uwłacza w czem wszechmocy Bożej? Raczej ją stwierdza, skoro, jak zobaczymy, jest niemożliwe bez równoczesnego współdziałania ze strony Stwórcy. Wreszcie dodam, że przez ostatnie pytanie Opitz sprzeciwia się samemu sobie. W myśl swej hipotezy powinienby raczej pytać: Dlaczego Stwórca, jeżeli jest wszechmocny, dał zwierzętom i ludziom oczy i uszy? Czemu sam nie widzi i nie słyszy?

Godzi się jeszcze wspomnieć o skrajnych zapatrywaniach na wszechmoc Bożą, głoszonych przez Leibniza i Kartezjusza. Leibniz twierdził, że Bóg nie mógł uczynić lepszych rzeczy nad te, które uczynił, gdyż jako najmędrsza przyczyna musiał powołać do bytu rzeczy najlepsze; Descartes znowu wyraził przekonanie, iż dla Boga nic nie jest niemożliwe, ponieważ podstawą wszelkiej możliwości wewnętrznej jest Jego własna wola.

Oba zapatrywania odbiegły od prawdy. Pierwsze obala nietylko wolność, lecz także nieskończoną potęgę Stwórcy. Bo czy można Bogu przypisać wolną wolę, jeśli musiał stworzyć świat najlepszy? Czy można Go nazwać wszechmocnym, skoro nie potrafił stworzyć lepszego? Z hipotezy znowu Kartezjusza wynika, iż Bóg, gdyby chciał, mógłby uczynić, żeby np. nicość była bytem, co jest oczywistem

[1]) Dz. przyt., str. 164.

obaleniem zasady sprzeczności, a tem samem wszelkiego myślenia rozumnego.

Pozostają trzy inne przymioty pozytywne, zwane zwyczajnie moralnemi: świętość, sprawiedliwość i miłosierdzie.

Bóg jest święty, owszem najświętszy, to znaczy, jak powiada katechizm, że miłuje tylko dobre i chce tylko dobrego, a złem brzydzi się nieskończenie. Mowa tu oczywiście o dobru i złem moralnem; wola Boża może kochać jedynie moralnie dobre, a musi nienawidzić moralnie złe. Stąd Bóg sam i działa zawsze zgodnie z odwiecznem prawem moralnem, które wydała Jego nieskończona mądrość, i chce koniecznie, by także stworzenia rozumne spełniały to, co podług tegoż prawa jest moralnie dobre, a unikały tego, co jest moralnie złe.

Świętość wypływa z nieskończonej doskonałości Bożej. Kochać i czynić dobro, a nienawidzić i unikać zła jest niezawodnie czystą doskonałością; musi tedy świętość — i to bezwzględna — przysługiwać nieskończenie doskonałej istocie Najwyższego Bytu. Ponieważ nadto wola utożsamia się w Bogu z Jego nieskończoną mądrością, przeto jest rzeczą absolutnie niemożliwą, żeby jaki akt woli Bożej lub jaki zewnętrzny czyn Boży nie był zgodny z prawem moralnem, wydanem przez mądrość Stwórcy. Słusznie zatem mieni Go Pismo trzykroć świętym: „Święty, święty, święty Pan Bóg zastępów“ [1]).

Prócz tej świętości, zwanej formalną, możemy rozróżnić w Bogu jeszcze inne postaci tegoż przymiotu. Bóg jest święty przedmiotowo, czyli stanowi przedmiot wszelkiej świętości. Pojęta tak świętość polega na pewnym stosunku z Bóstwem, na pewnem odniesieniu się do Niego; w ten sposób nawet martwe rzeczy, jeżeli są do czci Bożej przeznaczone, noszą nazwę świętych. Dalej Bóg jest święty, o ile sprawia wszelką przyrodzoną lub nadprzyrodzoną świętość: przyrodzona pochodzi wprawdzie od sił

[1]) Jezaj., VI, 3.

naturalnych, lecz siły te mają swe źródło w najwyższej przyczynie wszechrzeczy; nadprzyrodzona, o której mówi teologja, wypływa tylko z nadprzyrodzonej łaski Bożej. Bóg jest nadto święty jako ostateczna podstawa wszelkiej świętości. Wprawdzie najbliższą modłą czynów moralnie dobrych, czyli świętych jest ich zgodność z prawem moralnem, wyrytem w sercu ludzkiem, atoli bezwzględne prawidło świętości istnieje wyłącznie w Bogu. Prawo bowiem moralne wynika z istoty jestestw rozumnych, istota zaś wszystkich bytów stworzonych zależy całkowicie od Boga. Wreszcie Bóg jest święty jako wzór i cel wszelkiej świętości: człowiek ma podług sił naśladować świętość Bożą i oddawać swą świętością chwałę Bogu.

Świętość zowie się często sprawiedliwością. Jednakowoż sprawiedliwość, wzięta we właściwem znaczeniu, różni się od świętości; jest ona wogóle cnotą, która oddaje każdemu, co mu się należy.

Etyka rozróżnia dwojaką sprawiedliwość: ścisłą czyli zamienną *(iustitia commutativa)* i rozdzielającą *(i. distributiva)*. Tamta istnieje wówczas, gdy jeden daje drugiemu za rzecz, od niego otrzymaną, inną rzecz takiej samej wartości. Sprawiedliwość rozdzielająca skłania przełożonego społeczności, by rozdzielał dobra i ciężary publiczne stosownie do zasług i sił podwładnych. Tutaj można sprowadzić sprawiedliwość karzącą *(i. vindicativa)*, skutkiem której winowajca otrzymuje zasłużoną karę.

W Bogu niema właściwie sprawiedliwości zamiennej. Skoro On jest wszechwładnym panem wszystkiego, skoro każde stworzenie wszystko od Niego otrzymuje, przeto i człowiek, nie posiadając nic z siebie, nic Mu swojego dać nie może: wszelka rzecz, złożona przez nas Najwyższej Istocie, należy do Niej całkowicie już przed jej złożeniem. Natomiast trzeba Bogu przyznać przymiot, analogiczny do sprawiedliwości rozdzielającej, gdyż w pojęciu tego przymiotu niema nic niedoskonałego. Bóg tedy daje stworze-

niom taką miarę doskonałości, jaką dla każdego z nich wyznaczyła nieskończona Jego mądrość; innemi słowy, każde stworzenie otrzymuje od Niego tyle, ile się domaga natura stworzenia. „Że Bóg“ — pisze św. Tomasz[1]) — „powołuje do bytu takie stworzenie, jakie chce, jest to obojętne dla istoty sprawiedliwości; ale żeby jakaś stworzona natura otrzymała to, co jej przysługuje, to należy do Jego sprawiedliwości, gdyż przeciwieństwo tego nie dałoby się pogodzić z tym przymiotem“. Mógł tedy Bóg stworzyć lub nie stworzyć człowieka, atoli jeżeli go stworzył, musiał mu dać duszę i ciało, bo one stanowią naturę ludzką. „Podobnie obojętne jest“ — oto dalsze słowa Doktora Anielskiego — „dla sprawiedliwości Bożej, czy Bóg daje łaskę lub jej nie daje, ponieważ dar łaski nie należy się naturze. Jeżeli wszakże dał łaskę, która jest podstawą zasług, natenczas jest rzeczą Jego sprawiedliwości nagrodzić zasługi“. Tembardziej domaga się sprawiedliwość Boża ukarania grzechu. Bóg, nie mogąc mieć jako byt bezwzględny żadnego celu poza sobą, uczynił wszystko dla siebie, dla zewnętrznego okazania swej chwały; toż przeznaczeniem każdego stworzenia jest głosić chwałę Stwórcy. Człowiek, obdarzony wolną wolą, chce często obalić ten porządek: wówczas podnosi zuchwały bunt przeciw niebu i szuka gdzie indziej najwyższego celu. Pomimo tego ostateczne zwycięstwo będzie niewątpliwie po stronie woli Bożej, nie ludzkiej. Jeżeli więc grzesznik nie podda się dobrowolnie Bogu przez szczery żal i pokutę, natenczas nadwerężony porządek musi być przywrócony z pomocą przymusowej kary.

Czy taka kara może być nawet wieczną? Czy — co nierównie ważniejsze — konieczność wiecznej kary da się w pewnych wypadkach dowieść samym rozumem? — Tak jest — odpowiadają niektórzy. Powołują się zaś głównie na to, że sprawiedliwość żąda równości między winą a ka-

[1]) In IV. Sentent., d. 46, q. 2, sol. 1, ad 2.

rą; za nieskończoną tedy winą — a taką jest grzech ciężki ze względu na nieskończony majestat boży, który grzech obraża — musi iść kara nieskończona. Że zaś kara nie może być nieskończona co do natężenia, więc musi być nieskończona co do trwania, czyli wieczna. Atoli ogół teologów sądzi słusznie, iż powyższe rozumowanie nie jest dowodem apodyktycznym, ponieważ Bóg może ścisły wymiar sprawiedliwości miarkować miłosierdziem.

Podobnie niezupełnie przekonywają dowody inne, jak np. dowód, powołujący się na to, że człowiek, zgrzeszywszy ciężko, nigdy nie potrafi o własnych siłach przejednać obrażonego Boga, że tedy, wpadłszy raz w grzech, pozostaje w nim na wieki, a tem samem godzien jest wiecznej kary; — albo dowód, oparty na tem, że tylko życie ziemskie, a nie pośmiertne, jest czasem próby i zasługi; — albo dowód, wykazujący, iż w przypuszczeniu czasowej kary poza grobem moralność nie byłaby obwarowana dostateczną sankcją.

Pierwszy z tych dowodów można osłabić znowu przez odwołanie się do miłosierdzia bożego. Niezawodnie, człowieka nie stać na to, żeby przejednał Boga; czy jednak Bóg nie mógłby mu mimo to przebaczyć w życiu przyszłem, gdyby widział w jego duszy żal szczery? Czy pośmiertne nawrócenie się grzesznika mieści w sobie jaką sprzeczność? Wprawdzie drugi dowód przypuszcza, że tylko życie doczesne jest czasem próby, atoli czy można samym rozumem dowieść na pewno, że tak jest istotnie? Czy Bóg nie mógłby prócz próby ziemskiej ustanowić próby drugiej, krótszej lub dłuższej, na początku wieczności? Wszak wyznaczenie czasu próby zależy całkowicie od Jego woli. Trzeci dowód podnosi słusznie, iż kary wieczne nadają potężną sankcję moralności. Wszelako możnaby zarzucić, że i ta sankcja nie jest zupełnie skuteczna, skoro także wierzący w wieczne piekło grzeszą ciężko, tudzież że kara

pozagrobowa, jakkolwiek nie byłaby wieczna, wstrzymywałaby ludzi od grzechu w pewnym stopniu.

Sądzę tedy, że jedynie Objawienie poucza nas z absolutną pewnością o wiecznych karach piekła [1]).

Nie mam zamiaru przez to powiedzieć, jakoby przytoczone przed chwilą dowody pozbawione były wszelkiej wartości. Lubo nie przekonywają rozumu stanowczo, jednak przemawiają do niego, przemawiają nawet silniej, aniżeli doktryna o reinkarnacji, znana również pod nazwą palingenezy i wędrówki dusz, którą spotykamy u starych Egipcjan i Indów, u gnostyków i manichejczyków, u wyznawców obecnego buddyzmu, u dzisiejszych teozofów, antropozofów [2]) i spirytystów; przemawiają silniej, aniżeli postawiona w najnowszych czasach przez E. White'a hipoteza t. zw. nieśmiertelności warunkowej, według której dusze grzeszne byłyby skazane po swem rozłączeniu się z ciałem najpierw na pewne kary, potem zaś na całkowite unicestwienie. Stąd wiele narodów wszelkich czasów jest mocno przekonanych o wieczności kar piekielnych [3]). Głoszą ją wszyscy niemal filozofowie i poeci starożytni. Platon np., choć sprzyja reinkarnacji [4]), mówi o nie kończących się nigdy karach Tartaru w Gorgjaszu i Rzeczypospolitej. Wergiljusz, opisując piekło, sadowi w niem na wieki, obok wielu innych potępieńców, mitycznego bohatera greckiego, Tezeusza:

---

[1]) „La théologie catholique — powiada P. Bernard (Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Paryż 1910, str. 1394) — n'hésite pas à reconnaitre que la seule raison ne suffit pas à demontrer l'éternité des peines: aucun argument décisif ne prouvera que Dieu n'avait pas la liberté de ne pas créer l'enfer".

[2]) Zob. Wais, Teozofja nowoczesna, Lwów 1924, str. 71 i nn.

[3]) Zob. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, 3 t., Fryburg 1914, t. III, str. 577.

[4]) Pawlicki, Historja filozofji greckiej, t. II, część I, Kraków 1903, str. 444 i nn.

...Sedet aeternumque sedebit
Infelix Theseus.

Z poetów chrześcijańskich godzi się przytoczyć Dantego, który wierząc po katolicku w wieczność piekła, umieścił nad jego bramą następujący napis: „Uczyniły mnie moc Boska, mądrość i pierwsza miłość".

W każdym razie Bóg jest nie tylko sprawiedliwy, ale i miłosierny. Jak bez tamtego, tak i bez tego przymiotu rozum nasz nie może pojąć nieskończenie doskonałego bytu.

Miłosierdzie skłania Boga do niesienia pomocy znajdującym się w potrzebie stworzeniom. Dzieje się to znowu z wykluczeniem wszelkiej niedoskonałości. Bóg nie boleje nad cierpieniem zwierząt lub ludzi, jak człowiek, u którego smutek objawia się jako stan chwilowy i przemijający w zakresie życia duchowego i zmysłowego; kochając niezmiennie stworzenie uczuciem czysto duchowem, pragnie Bóg wolą swą oddalić od niego zło wszelakie. Jeżeli zaś niezawsze je oddala; to musi mieć do tego godne swej nieskończonej mądrości powody, które najczęściej są zakryte przed oczyma naszemi. Przedewszystkiem okazuje się Bóg miłosiernym względem człowieka. Z jednej bowiem strony człowiek stoi na czele wszystkich stworzeń widzialnych, a z drugiej we właściwem i pełnem słowa znaczeniu odczuwa swoje nieszczęścia. A że z wszystkich nieszczęść ludzkich największem, nie tylko według wiary, lecz także według rozumu, jest grzech, przeto miłosierdzie boże dotyczy w szczególniejszy sposób tych, którzy zgrzeszyli. Toż mówiąc o miłosierdziu Boga, mamy zwyczajnie na myśli Jego miłosierdzie względem grzeszników. „Gdybym mógł powierzyć ducha swego w ręce matki — oto pełne głębokiej prawdy słowa, wypowiedziane na kilka chwil przed skonem przez Słowackiego — nie oddałbym go z taką ufnością, z jaką go dziś oddaję w ręce Stwórcy" [1]).

[1]) Małecki, Juljusz Słowacki, wyd. 2, Lwów 1881, t. III, str. 240.

To nieskończone miłosierdzie boże każe nam także wogóle mieć nadzieję, że większa część ludzi osiągnie swój cel ostateczny. Złowróżbną tedy tezę Massillona „o małej liczbie wybranych", tezę, której wielki kaznodzieja bronił z niezwykłym czarem wymowy wobec Ludwika XVI, uważam za niezgodną z pojęciem Boga jako najlepszego i najmiłosierniejszego Ojca [1]).

---

[1]) Podobnie Pismo św. przemawia na wielu miejscach (np. Mat. 8, 11; Łuk., 13, 29; Objawienie św. Jana, 7, 9) za tem, że więcej będzie zbawionych, aniżeli potępionych. Powoływanie się na słowa Chrystusa Pana: „Wielu jest wezwanych, ale mało wybranych" (Mat., 20, 16), zawarte w przypowieści o robotnikach w winnicy, jest tutaj bezpodstawne. Słowa te bowiem, jak zgodnie z treścią przypowieści wykładają Bellarmin, Salmeron, Dechamps i inni, mówią o małej stosunkowo liczbie tych, którzy są powołani do prawdziwej wiary w wyjątkowo korzystnych warunkach. Zob. Dr. Wilhelm Schneider, Das andere Leben, wyd. 11, Paderborn 1911, str. 674 i nn. Por. także A. Castelein, Le rigorisme, Le nombre des élus et la doctrine du salut, wyd. 2, Paryż 1899, tudzież X. P., O „małej liczbie wybranych" (Gazeta Kościelna, 1907, str. 280 i inn.).

ROZDZIAŁ VI.

O działaniu Bożem nazewnątrz.

Stworzenie świata. — Zarzut Platego. — Trudność, wynikająca rzekomo z prawa zachowania materji. — Bóg utrzymuje wszelki byt stworzony. — Utrzymanie jest ciągłym czynem stwórczym. — Dlaczego dzieła człowieka mogą istnieć bez dalszej opieki z jego strony? — Natura i konieczność bezpośredniego współdziałania Bożego z działaniem stworzeń. — Zarzuty przeciw tej nauce. — Spór między tomistami a molinistami nierozstrzygnięty. — Opatrzność czyli opieka Boska nad światem. — Jej istota, zakres i istnienie. — Opatrzność w historji ludzkości i życiu każdego człowieka. — Jak pogodzić z opatrznością istniejące na świecie zło? — Drwiny Haeckla. — Źródło zła fizycznego. — Przyczyny i pożytki cierpień ludzkich. — Cierpienie zwierząt. — Opatrzność a grzech.

Pierwszą postacią zewnętrznego działania bożego jest czyn stwórczy, czyli stworzenie.

O stworzeniu mówiłem obszernie gdzie indziej [1]) i dlatego poprzestanę tutaj na kilku krótkich uwagach.

Przedstawiając dowody na istnienie Boga, wykazaliśmy, że materja nie istnieje z siebie, ale pochodzi od przyczyny pozaświatowej czyli od bytu koniecznego, który zowiemy Bogiem [2]). Dalsze roztrząsania doprowadziły nas do wniosku, iż świat nie mógł ani wyłonić się z Bóstwa,

[1]) Ob. Kosmologję ogólną, Warszawa 1907, str. 99 i nn.
[2]) Str. 59 i n.

ani powstać przez Jego rozwój [1]). To samo należy oczywiście powiedzieć o materji kosmicznej. Skądże się tedy wzięła materja? — Bóg ją stworzył, tj. uczynił z niczego. Oto jedynie rozumna hipoteza, albo raczej filozoficzny postulat, a z punktu widzenia objawionej wiary — nieodwołalny dogmat. W rzeczy samej, jeżeli materja ani nie istnieje odwiecznie z siebie, ani nie wyszła w żaden sposób z istoty bożej, to mogła powstać tylko przez stworzenie, bo rozum ludzki nie widzi innej możliwości jej genezy [2]).

Należy jednak objaśnić pojęcie stworzenia. Stworzyć — to uczynić coś z niczego. Niezawsze używamy tych wyrazów w ścisłem znaczeniu. Mówimy np., że poeta stworzył poemat, a malarz obraz. Mówimy także, iż ten lub ów z niczego dokonał wielkiego dzieła; w rzeczy samej dokonał on czegoś, co przedtem nie istniało, co było nicością.

Podobnie starzy filozofowie greccy uznawali powstanie świata ἐκ μὴ ὄντων, tj. z tego, czego nie było, a więc z niczego, o ile wchodzące w skład świata rzeczy nie istniały niegdyś według nich w takiej postaci, jaką dziś posiadają. Atoli ścisłe znaczenie stworzenia, które mamy na myśli, mówiąc o stworzeniu świata i przypisując je Bogu, wyraża nie tylko uczynienie czegoś, czego jako takiego nie było, ale uczynienie czegoś bez wszelkiego tworzywa, czyli

---

[1]) Str. 172 i nn.

[2]) Podobnie wszelki duch skończony, a w szczególności dusza ludzka musiała być stworzona. Ani bowiem nie istnieje z siebie, ani nie mógł jej wydać z łona swej istoty duch boży. Nie istnieje z siebie, gdyż byt, istniejący w ten sposób, posiada z siebie wszystko, co należy do doskonałości jego natury, a tem samem jest bezwzględnie niezależny. Tymczasem dusza zależy w swem działaniu od przedmiotów, które poznaje i których pożąda. Nie mogła też powstać z istoty bożej: dusza podlega w swych czynnościach i stanach zmianom i jest w swej doskonałości ograniczona, gdy Bogu przysługuje bezwzględna niezmienność i nieskończona doskonałość.

bez wszelkiego materjału[1]). Stąd znane określenie stworzenia: *creatio est productio rei ex nihilo sui et subiecti.* Człowiek lub przyroda mogą uczynić jakąś rzecz jedynie z jej nicości, natomiast świat jest uczyniony przez Boga nie tylko *ex nihilo sui,* lecz także *ex nihilo subiecti.* Innemi słowy, Bóg stworzył świat we właściwem znaczeniu.

Niestety, stworzenie świata uchodzi w oczach materjalistów i monistów za rzecz zgoła niepojętą, a nawet niedorzeczną. „My przyrodnicy — woła prof. Plate[2]) — mówimy: materja istnieje; z niczego nic nie powstaje... Nawet najdoskonalsze Bóstwo nie potrafi zrobić czegoś z nicości, tak samo, jak nie potrafi sprawić, żeby 2 plus 2 równało się 5". — Nasze pojęcie o stworzeniu — należy w odpowiedzi na to przyznać — jest bardzo niedokładne. Atoli taka niedokładność cechuje wiele innych pojęć ludzkich. Czy pojęcie np. przyczyny nie nasuwa trudności dla naszego umysłu? Czy rozumiemy doskonale, w jaki sposób przyczyna sprawcza wywołuje skutek? Nikt sobie takiej znajomości nie przypisze, ale też nikt rozumny nie będzie twierdził, że pojęcie przyczynowości mieści w sobie sprzeczność. To samo trzeba powiedzieć o pojęciu stworzenia: chociaż nie wiemy, w jaki sposób Bóg stwarza, jednak żaden przeciwnik nie potrafi wykazać, iż to jest niemożliwe. Przytoczona bowiem przez Platego zasada: „Z niczego nic nie powstaje" jest słuszna, jeżeli nicość oznacza brak wszelkiej przyczyny sprawczej. Gdy niema żadnego działacza, niema również — rzecz oczywista — żadnego skutku. Czy wszelako tkwi jaka sprzeczność w tem, że działacz, posiadający nieskończoną potęgę, powołuje coś do bytu z nicości, tj. bez żadnego tworzywa? Taka czynność prze-

[1]) Niektórzy autorowie mniemają z św. Tomaszem, że Platon i Arystoteles przyjmowali w ścisłem znaczeniu stworzenie świata. Zob. Rolfes, Die natürliche Religion, str. 152 i n.

[2]) Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, Jena 1907, str. 55.

wyższa niezawodnie siły przyczyn ograniczonych, ale odpowiada zupełnie nieskończenie doskonałemu Bóstwu. Więc myli się berliński profesor, twierdząc, że stworzyć coś z niczego jest tak samo rzeczą niemożliwą, jak uczynić, żeby 2 plus 2 równało się 5.

Plate przemawia — o czem świadczą jego własne słowa — jako przyrodnik i w imieniu przyrodników. Ale przyrodnik, jako taki, nic nie może wiedzieć o stworzeniu świata z niczego. Przyrodnik bada świat przy pomocy doświadczenia, gdy tymczasem czyn stwórczy leży poza wszelkiem doświadczeniem. Ani miarą, ani wagą, ani mikroskopem, ani teleskopem nie można sprawdzić, czy Bóg stworzył materję kosmiczną. Zagadnienie to należy do filozofji. Filozofem zaś jest w pewnem znaczeniu i w pewnym zakresie każdy umysłowo rozwinięty człowiek: wszyscy, dzięki przyrodzonemu swemu popędowi, szukamy ostatecznych przyczyn rzeczy. Czynią to także jako ludzie przyrodnicy. To też niejeden z nich doszedł do wprost przeciwnych wyników, aniżeli Plate. „Nauka — pisze znakomity fizyk J. Cl. Maxwell [1]) — nie potrafi wciągnąć w zakres swych badań stworzenia materji z niczego. Z przyjęciem, że materja musi być stworzona, ponieważ nie może ani być wieczną, ani istnieć z siebie, osiągnęliśmy ostateczną granicę, przystępną naszemu rozumowi". Nawet Huxley [2]) wypowiedział następujące słowa: „Mnie wydaje się, iż stworzenie, rozumiane w zwyczajnem znaczeniu słowa, jest nauką, dającą się usprawiedliwić. Nie znajduję żadnej trudności w przypuszczeniu, że w pewnym okresie czasu wszechświat nie istniał i że zaczął istnieć skutkiem woli jakiegoś bytu już istniejącego. Tak zwane dowody *a priori,* używane celem zwalczania teizmu czy Bóstwa, albo skierowane prze-

[1]) Cytacja według L. Dressla, Lehrbuch der Physik (wyd. 1), str. 688.

[2]) Life of Darwin, II, str. 187.

ciw możliwości czynu stwórczego, przedstawiają mi się jako pozbawione rozumnej podstawy".

Inni przeciwnicy stworzenia wytaczają dowody *a posteriori*. Najgłówniejszy dowód tego rodzaju opiera się na znanej zasadzie zachowania materji. Materja, jak poucza chemja jest trwała, gdyż, mimo wszelkich przemian, żaden atom ani nie powstaje, ani nie ginie. Dlatego też materja — wnioskuje W. M. Kozłowski [1]) —, „musi być niezniszczalną i niestwarzalną: cechy te stanowią tylko rozciągnięcie w przeszłość i przyszłość nieskończoną istotnego charakteru materji... W rzeczywistości nie było filozofa, któryby, traktując poważnie wiedzę przyrodniczą, dopuszczał ukazanie się lub zniknięcie materji".

Prawo zachowania materji — odpowiadamy — jest już *a priori* do pewnego stopnia zrozumiałe. Skoro tak do powstania, jak do unicestwienia wszelkiej materji potrzeba nieskończonej siły bożej, a Bóg, stworzywszy świat, pozostawia bieg przyrody nadanym jej przez siebie prawom, to jasną jest rzeczą, iż stworzona na początku ilość materji nie ulega zmianie. Jednakowoż prawo to, podobnie jak prawo zachowania energji, nie należy do bezwzględnie koniecznych praw metafizycznych; jest ono tylko prawem fizycznem. Stąd, chociaż żadna siła przyrody nie zdoła ani stworzyć, ani unicestwić żadnego atomu, nie wynika z tego, jakoby materja była bezwzględnie „niezniszczalna i niestwarzalna". Owszem, materja, jak wykazaliśmy, mogła powstać jedynie przez stwórczy czyn najdoskonalszego bytu. Do tego też wniosku, wbrew temu, co sądzi Kozłowski, dochodzi długi poczet najpoważniejszych filozofów. Dalecy oni niezawodnie od twierdzenia, jakoby Bóg stwarzał obecnie materję, atoli z całą stanowczością przyjmują jej stworzenie na początku.

Tak więc fakt stworzenia świata nie ulega wątpliwości. Należałoby chyba wyjaśnić, dlaczego czyn stwórczy,

[1]) Zasady przyrodoznawstwa, Warszawa 1903, str. 103 i 107.

jak zaznaczyliśmy, wykazując jego możliwość, przysługuje rzeczywiście jedynie wszechmocnemu Bogu. Wystarczy powiedzieć, iż stworzenie jest czynnością niezależną od wszelkiego tworzywa i od wszelkiej wcześniejszej przyczynowości; taka zaś czynność może przysługiwać tylko przyczynie całkowicie niezależnej w swem działaniu, a tem samem i w istnieniu, czyli Bogu.

Czy jednak Bóg, stworzywszy wszechświat, zajmuje się nim dalej? Nie — odpowiadają zwolennicy ciekawego systemu filozoficzno-religijnego, zwanego deizmem, a założonego przez lorda angielskiego Edwarda Cherbury (1581—1648). Bóg jest całkiem odcięty od świata; uczyniwszy świat i nadawszy mu prawa, zostawił go samemu sobie, nie troszcząc się o niego wcale. Nie jest to wszakże myśl nowa. Już za czasów Joba[1]) byli tacy, którzy mówili o Bogu: „Obłoki tajnikiem Jego, ani się rzeczom naszym przypatruje". Cycero[2]) pisze: „Są i byli filozofowie, którzy twierdzili, że bogowie zgoła się nie starają o rzeczy ludzkie". W rzeczywistości atoli Bóg ustawicznie utrzymuje stworzenie, współdziała z niem i rządzi niem. Temi trzema prawdami zajmiemy się w dalszym ciągu niniejszego rozdziału.

Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, iż przynajmniej utrzymanie, czyli zachowanie stworzenia ze strony Stwórcy jest zbyteczne. Wszak człowiek, dokonawszy jakiegoś dzieła, nie potrzebuje się niem więcej zajmować: może nawet całkiem o niem zapomnieć, a ono pomimo to ani nie ginie, ani nie przestaje być tem, czem było. Zegarek trwa dalej, choć go zegarmistrz sprzedał; dom, który zbudował budowniczy, nie rozsypuje się w gruzy, jakkolwiek budowniczy wypuścił go ze swej opieki; dziecko żyje, lubo umarli jego rodzice. A jednak wszelki byt stworzony może istnieć tylko wtedy i dopóty, kiedy i dopóki Bóg go zachowuje.

[1]) Job. 22, 14.
[2]) De nat. deor., I, 2.

Zachowanie wogóle jest albo negatywne albo pozytywne. Zachować jakąś rzecz negatywnie, znaczy nie niszczyć jej, choćby się ją zniszczyć mogło. Jeżeli się czynnie wpływa na trwanie rzeczy, natenczas zachowuje się ją pozytywnie. Ten czynny wpływ może się znowu objawiać dwojako: ubocznie lub wprost. Ubocznie, gdy się odsuwa od rzeczy to, co stoi na przeszkodzie jej trwaniu, a nadto dostarcza potrzebnych do tegoż trwania środków; wprost odbywa się zachowanie rzeczy wtedy, kiedy jakaś przyczyna podtrzymuje jej byt swem działaniem.

Wszystkie te sposoby czynnego zachowania przysługują poniekąd stworzeniom. Zachowywam np. list przyjaciela, negatywnie i ubocznie, o ile go nie palę, lecz trzymam w biurku pod kluczem. Zachowywam pozytywnie i wprost swą własną myśl: trwa ona w moim rozumie, póki się nią zajmuję. Żadne wszakże stworzenie nie potrafi żadnym sposobem zachować substancyj niezniszczalnych, tj. nie podpadających zepsuciu, a więc ducha czystego, duszy ludzkiej i materji jako takiej.

Tylko Bóg utrzymuje pozytywnie i wprost wszystkie bez wyjątku rzeczy; stąd każdy byt stworzony wróciłby do nicości w tej samej chwili, w którejby ustało utrzymanie boże. Że tak jest rzeczywiście, przekonamy się zaraz.

Rzeczy tego świata zaczęły istnieć przez to, iż je wszechmoc boża powołała z nicości do bytu. Jak jednak były one niekonieczne w chwili swego stworzenia, tak też były i są niekonieczne w każdej chwili swego trwania, albowiem z ich istoty wypływa, że mogą istnieć lub nie istnieć. Innemi słowy, rzeczy stworzone nie miały i nie mają w sobie racji istnienia. Stąd ta sama wszechmoc, która je stworzyła, jest bezwzględnie konieczna do ich późniejszego trwania. Ani sama rzecz stworzona nie potrafi się utrzymać w istnieniu, ani żadne inne stworzenie nie może zastąpić zachowującego ją wpływu bożego: byt z istoty

swej niekonieczny zdoła utrzymać i zachować jedynie nieskończona potęga.

Czy wszelako byt stworzony nie istnieje dalej przez to samo, że istnieć zaczął? Czy nie potrzeba raczej pozytywnej przyczyny do przerwania rozpoczętego istnienia? Wszak wiemy z życia codziennego, iż otaczające nas rzeczy przestają istnieć skutkiem działania na nie zewnętrznych przyczyn.

Doświadczenie uczy tylko, że potrzeba siły, aby zniszczyć istniejące ułożenie atomów materji, ale nic nie mówi o tem, jakoby unicestwienie materji, jako takiej, odbywało się przez jakiekolwiek działanie dodatnie; zobaczymy za chwilę, iż ani Bóg nie zdołałby w ten sposób zniszczyć żadnego stworzonego bytu. Tak samo nie podobna przypuścić, żeby rzecz stworzona trwała w istnieniu dlatego tylko, iż raz istnieć zaczęła. Wszak każdej chwili niekoniecznie istnieje. Jak więc w pierwszej chwili swego istnienia była obojętna na istnienie i nieistnienie, tak jest na nie obojętna w każdej następnej. To też z tego, że coś istnieje w chwili A, nie wynika, iż musi również istnieć w chwili B. Jak chwila B, choć następuje po chwili A, nie jest skutkiem tejże chwili, tak istnienie rzeczy w chwili B następuje tylko co do czasu po istnieniu w chwili A, lecz nie pochodzi od niego. Innemi słowy, istnienie w chwili A nie wywiera żadnego wpływu przyczynowego na istnienie w chwili B. W przeciwnym razie, żadna istniejąca rzecz nie mogłaby przestać istnieć, ale istniałaby koniecznie bez końca, bo gdzie koniecznie działa przyczyna, tam też koniecznie następuje skutek.

Słusznie zatem twierdzimy, że Bóg zachowuje rzeczy świata.

Do tego samego wyniku dochodzimy także tą drogą: Gdyby jakieś stworzenie nie potrzebowało choćby przez jedną najkrótszą chwilkę zachowania ze strony Boga, wówczas byłoby przez tę chwilkę niezawisłe od Niego. Tym-

czasem wszelki byt niekonieczny zależy z istoty swej, a tem samem zawsze od Boga jako bezwzględnej i najdoskonalszej przyczyny.

Jeszcze inaczej: Jednakowej trzeba mocy do stworzenia i do unicestwienia czegoś, bo w pierwszym wypadku jest przejście od nicości do bytu — w drugim odwrotnie od bytu do nicości. Jeśli tedy Bóg stwarza, to mógłby także unicestwić rzecz stworzoną[1]). Ale kiedy i pod jakim warunkiem? Przyjąwszy pozytywne i bezpośrednie zachowanie boże, łatwo pojmiemy, że stworzony byt przechodzi w nicość, skoro tylko Bóg przestanie go utrzymywać. Natomiast unicestwienie byłoby zgoła niemożliwe, gdyby Bóg niszczył byt zapomocą jakiejś czynności dodatniej. Unicestwienie bowiem, o czem sama nazwa mówi, kończy się nicością bytu, który podlega unicestwieniu. Lecz jest rzeczą niemożliwą, żeby kresem czynności, która z natury jest czemś dodatniem, była nicość; skutek czynności musi być także dodatni. Kto tedy przyznaje, że Bóg mógłby rzeczy unicestwić, musi również przyznać, iż póki rzecz istnieje, póty ją Bóg swym bezpośrednim wpływem utrzymuje.

Tak więc w rozmaity sposób przyszliśmy do wniosku, iż Bóg zachowywa wszechświat.

Nasuwa się pytanie: jaka jest istota tego zachowywania, jaki jego stosunek do czynu stwórczego? — Scholastycy — a za nimi i Leibniz[2]) — odpowiadają jednogłośnie, że utrzymanie świata nie stanowi żadnej nowej czynności bożej, ale utożsamia się z aktem stwórczym, czyli że jest dalszym ciągiem tegoż aktu — *continuata creatio*.

---

[1]) Faktycznie jednak Bóg nie unicestwia żadnej rzeczy. „Redigere aliquid — pisze św. Tomasz (S. th., I, q. 104) — in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur".

[2]) Die Theodicee, tłum. Kirchmanna, Lipsk 1879, część III, n. 385 i nn.

I słusznie. Najpierw jest rzeczą oczywistą, iż obie czynności są czemś jednem, o ile istnieją w Bogu; wszak w Nim niema, jak wiemy, żadnego złożenia. Po drugie łatwo wykazać, że stworzenie i utrzymanie, uważane w swych skutkach, nie różnią się rzeczowo między sobą. W obu bowiem wypadkach spotykamy skutek jednakowy, a tym skutkiem jest istnienie: istnienie początkowe w chwili stworzenia, tudzież istnienie w następujących po niej chwilach trwania. Jedyna różnica między stworzeniem a zachowaniem tkwi w tem, iż stworzenie zostaje w istotnym stosunku do początku istnienia, zachowanie zaś do dalszego trwania tegoż istnienia. Tak tedy ten sam akt woli Bożej zowie się stworzeniem, o ile przezeń rzecz z nicości przychodzi do bytu, i zachowaniem, o ile przezeń trwa w istnieniu.

Chociaż atoli utrzymanie jest ciągłem stworzeniem, nie wynika z tego, żeby rzecz stworzona, jak naukę rzeczoną tłumaczył znany sceptyk XVII wieku Bayle, ustawicznie pogrążała się w nicości i znowu ustawicznie wyłaniała się z niej dzięki powtarzającym się raz po raz czynom stwórczym. Takie pojmowanie utrzymania sprzeciwia się i doświadczeniu naszemu i mądrości Stwórcy. Te same rzeczy nie przestają i nie rozpoczynają istnieć każdej chwili, lecz posiadają, póki istnieją, istnienie ciągłe, t. j. nieprzerwane. Przykładem, wykluczającym wszelką pod tym względem wątpliwość, jest nasza jaźń: gdybyśmy co chwila przestawali istnieć, by rozpoczynać istnienie na nowo, natenczas świadomość nie mogłaby nam mówić, jak mówi rzeczywiście, że jesteśmy zawsze tą samą osobą. Z drugiej strony nie podobna przypuścić, żeby nieskończenie mądry Bóg spełniał nieskończenie wiele czynności tam, gdzie jedna najzupełniej wystarczy. Jeżeli zatem Bóg może jednym aktem rzecz stworzyć i utrzymać, dlaczego miałby czyn stwórczy powtarzać bez końca? Dodajmy, iż chwile ponawiającego się stworzenia musiałyby posiadać pewną rozciągłość czasową, gdyż w przeciwnym razie byłyby nie-

podzielne; z niepodzielnych zaś chwil nie mogłoby powstać trwanie, które z istoty swej jest rozciągłe. Lecz skoro każda, a więc i pierwsza chwila jest rozciągła, natenczas byt stworzony nietylko przechodzi w niej z nicości do istnienia, lecz także trwa. Jeżeli znowu za jednym czynem stwórczym może trwać przez chwilę, to może także trwać przez czas dłuższy bez nowego aktu stwórczego. Słowem, utrzymanie bytów stworzonych jest wprawdzie ciągłem, ale nie powtarzającem się stworzeniem.

Jesteśmy jeszcze winni odpowiedź na zarzut, że dokonane przez człowieka dzieła trwają nieraz bez żadnej opieki z jego strony. Zarzut byłby poważny i słuszny, gdyby dzieła ludzkie lub wogóle skutki, pochodzące od przyczyn stworzonych, mogły istnieć po skończonej czynności tychże przyczyn niezależnie od wszelkiej, a więc i pierwszej przyczyny. Tymczasem trwanie rzeczonych skutków wynika właśnie z niedoskonałości przyczyn drugich. Przyczyny te mogą działać tylko na materję gotową. Zegarmistrz nie powołuje z nicości do bytu tych metali, z których robi zegarek; podobnie budowniczy, stawiając dom, nie stwarza kamieni, cegły, wapna, drzewa i żelaza. Więc nie dziw, że te materjały istnieją dalej, chociaż zegarmistrz i budowniczy skończyli swą pracę. Nawet postaci, które przybrał materjał pod ręką ludzką, postaci zegarka i domu, nie zależą później od człowieka. Powstanie domu czy zegarka jest bez niego niemożliwe, atoli ich kształt pozostaje nadal dzięki siłom fizycznym samego materjału. Jakżeż inny jest stosunek wszystkich rzeczy stworzonych do Boga! On jest przyczyną nietylko ich powstania, ale całego ich bytu i dlatego stworzenia nie mogą istnieć ani na chwilę bez utrzymania Bożego.

Prócz tej zależności stworzenia od Stwórcy istnieje jeszcze inna: rzeczy potrzebują pomocy ze strony Boga

w swem działaniu[1]). Ta druga zależność jest od pierwszej mniejsza o tyle, że stworzenie nie potrafi żadnym sposobem przyczyniać się do swego zachowania, gdy tymczasem może wykonywać pewne czynności przy współdziałaniu Bożem.

Rozróżniamy wogóle współdziałanie moralne i fizyczne. Pierwsze zachodzi wówczas, gdy jakaś osoba wpływa na czyn innej osoby moralnie, t. j. radą, zachętą, prośbą, rozkazem, groźbą i t. p. Drugie, polegające na wpływie fizycznym, może być znowu dwojakie: pośrednie i bezpośrednie. Czem te dwa gatunki współdziałania fizycznego różnią się między sobą, zaraz zobaczymy.

Że Bóg współdziała moralnie z niektóremi stworzeniami, a mianowicie z człowiekiem, nie może podlegać wątpliwości; wszak pobudza go do czynienia tego, co jest dobre, przez wewnętrzny nakaz sumienia. Również bez wahania należy przyznać pierwszej przyczynie współdziałanie fizyczne i pośrednie: Bóg daje i zachowuje siły, przez które stworzenia działają. Czy jednak oprócz tej pomocy jest inna? Czy Stwórca współdziała jeszcze ze stworzeniem fizycznie i bezpośrednio, dopomagając mu do wykonania samej czynności? Tak — odpowiada ogół scholastyków z wyjątkiem małej garstki, której więcej podobało się przeciwne zdanie sławnego w XIV stuleciu biskupa z St.-Pourçain, Duranda.

Na czem polega to bezpośrednie współdziałanie? — Nazwa zdawałaby się wskazywać, że działanie Boże jest równorzędne z działaniem stworzeń. W istocie niema tu mowy o równorzędności, jaka istnieje np. między dwoma ludźmi, dźwigającymi ten sam ciężar. Bóg sprawia cały skutek w swoim zakresie — i stworzenie sprawia cały w swoim. Że zaś Bóg działa jako przyczyna bezwzględnie

[1]) Nauka ta różni się od okazjonalizmu, według którego sam Bóg działa we wszystkich rzeczach. Zob. moją Ontologję, str. 250 i nast.

niezależna, a stworzenie jako zależna, przeto działanie stworzenia musi być podporządkowane działaniu Bożemu [1]).

Św. Tomasz, chcąc objaśnić przykładem współdziałanie Boże, powołuje się na stosunek, zachodzący między przyczyną główną a narzędziem. „Przypisuje się“ — są jego słowa [2]) — „ten sam skutek przyczynie naturalnej i mocy Bożej nie w tem znaczeniu, jakoby on pochodził częścią od Boga, a częścią od naturalnej przyczyny, lecz cały skutek pochodzi, choć niejednakowo, od obojga, podobnie, jak ten sam skutek przypisujemy cały i narzędziu i głównemu działaczowi“. Jest to jednak analogja daleka. Wprawdzie w jednym i drugim wypadku cały skutek przypisujemy każdej z dwóch przyczyn, atoli działające stworzenie nie odgrywa w rękach Bożych roli narzędzia w ścisłem słowa znaczeniu. Wszelkie narzędzie jako takie jest tylko środkiem, którem się posługuje główna przyczyna sprawcza; tymczasem stworzenia, lubo sprawiają skutki z pomocą Bożą, czynią to samodzielnie.

Stąd lepiej może przyrównać współdziałanie boże do kierownictwa matki, która uczy dziecko chodzić, w przypuszczeniu, że każdy krok i każde posunięcie się jest skutkiem równoczesnego działania własnych sił dziecka i wpływu matczynego. Niestety, i to nowe porównanie chroma; działanie matki przychodzi z zewnątrz, gdy Bóg, istniejąc w każdej rzeczy, współdziała z nią sposobem wewnętrznym.

Jakkolwiek rozum nasz nie może utworzyć sobie doskonałego pojęcia o współdziałaniu Stwórcy ze stworzeniem i jakkolwiek doświadczenie nic nam nie mówi o tem współdziałaniu, jednakowoż fakt współdziałania jest niewątpliwy.

---

[1]) Urráburu, Compendium phil. sch., Theodicea, Madryt 1904, str. 392 i nn.

[2]) Summa c. gent., l. III, c. 70.

Jakoż prawda ta wynika nasamprzód z tego, iż Bóg, jak się okazało, zachowywa każde stworzenie. Żadna rzecz nie zależy więcej od swej przyczyny wtedy, kiedy istnieje, aniżeli w chwili swego powstania. Jeżeli tedy stworzenia nie mogą trwać bez pośredniego wpływu Bożego, to także nie mogą bez podobnego wpływu zacząć istnieć. Z tego wynika, że ilekroć coś powstaje przez czynność przyczyny stworzonej, tylekroć czynności tej musi towarzyszyć bezpośrednia pomoc Boża.

Powtóre czynność bytu stworzonego zależy od Boga albo bezpośrednio albo przynajmniej pośrednio. Nie wystarczy jednak zawisłość pośrednia. Gdyby bowiem tylko ta zawisłość istniała, natenczas sprawiony przez działające stworzenie skutek zależałby więcej od stworzenia, aniżeli od Stwórcy, na co niepodobna się zgodzić, gdyż Bóg jako pierwsza i najwyższa przyczyna świata jest bezwzględnym i wszechwładnym panem wszystkiego. Nadto w razie zależności pośredniej, Bóg mógłby udaremnić czynność stworzenia tylko pośrednio, np. przez jego unicestwienie; możliwość udaremnienia bezpośredniego byłaby wykluczona, co znowu sprzeciwia się bezwzględnemu wszechwładztwu Bożemu.

Przypatrzmy się niektórym zarzutom, podniesionym przeciw tej nauce!

Gdyby Bóg działał w każdem stworzeniu, działanie stworzenia byłoby zbyteczne, bo Bóg bez niego może sprawić ten sam skutek, który razem z niem sprawia. — Mógłby ostatecznie Bóg czynić sam, co czyni w połączeniu z przyczynami drugiemi. Mimo to faktem jest, że stworzenia nie są jedynie okazjami Jego działania, jak uczył Malebranche, lecz że same działają rzeczywiście. Najsilniejszy na to dowód pochodzi z świadomości: ona nam mówi, że pewne czynności nietylko w nas się odbywają, ale że my jesteśmy ich sprawcami. Prócz tego sprzeciwiałoby się mądrości Bożej stwarzać rzeczy, któreby nie działały; takie rzeczy —

jak zauważyliśmy przeciw Opitzowi [1]) — nie miałyby racji bytu. Słusznie też powiedziano, iż jak istnienie, tak i działanie stworzeń ma swe źródło w dobroci Stwórcy. Że jednak stworzenia są z istoty przyczynami zależnemi, przeto nie mogą się obejść bez współdziałania Bożego.

Częstszy zarzut jest następujący: Jeżeli Bóg pomaga we wszystkich czynnościach bytów stworzonych, natenczas pomaga także w czynnościach grzesznych. Nadto, współdziałając przy grzechu, chce tem samem grzechu, bo niewątpliwie chce tego, co czyni. Jak to wszystko pogodzić z Jego świętością?

Grzech można pojmować dwojako: materjalnie i formalnie. Materjalnie uważany, jest on czynem fizycznym; wzięty formalnie, stanowi przekroczenie prawa moralnego. Jako czyn fizyczny jest grzech czemś dobrem; może nawet być bardzo dobry. Za taki należy uważać pod względem materjalnym np. celny strzał zabójcy, który zdaleka trafia niewinnego przechodnia w samo czoło lub w samo serce. Otóż Bóg współdziała z człowiekiem w grzechu jako czynie fizycznym; bez tego współdziałania czyn nie mógłby bezwzględnie nastąpić. Ale nie współdziała w grzechu, o ile on jest czynem, pozbawionym należytej doskonałości, czyli o ile jest przekroczeniem prawa moralnego. Pod tym względem rozpatrywany, polega grzech na braku zgodności między czynem a prawidłem moralnem i dlatego nie może pochodzić od nieskończenie świętego Boga. Grzech jako taki ma swe źródło w zepsutej woli ludzkiej. „Bóg“ — powiada pięknie Monsabré [1]) — „jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co tworzy byt w naszych czynach, ale zło nie jest bytem, tylko brakiem bytu. Ten brak bytu ogranicza się do nas, którzy jesteśmy przyczynami ułomnemi, a nie dosięga pierwszej przyczyny, w której niema

[1]) Str. 206.

[2]) Conferenze, Quaresima 1876, tłum. włoskie Bonomellego Turyn, 1908, str. 85.

ułomności. Jeśli kuleję, to wadę mego chodu trzeba przypisać nie duszy, będącej źródłem ruchu, lecz źle ukształtowanej nodze; jeśli grzeszę, grzech należy przypisać nie Bogu, pierwszej i wolnej od wszelkiej ułomności przyczynie mych czynów, tylko mojej nieudolnej woli. Ja sam za to odpowiadam; Bóg odpowiada jedynie za to, co jest dobre w materjalnej czynności grzesznej".

Na to, cośmy dotychczas o współdziałaniu Bożem powiedzieli, godzą się dzisiaj wszyscy filozofowie chrześcijańscy. Zato żywy spór się rozpoczyna, gdy chodzi o bliższe oznaczenie sposobu tegoż współdziałania. Tomiści przyjmują (pod przewodnictwem dominikanów Dominika Banneza i Dydaka Alvareza) współdziałanie uprzedzające *(concursus praevius)* — moliniści mówią (za Moliną i Suarezem) o współdziałaniu równoczesnem *(c. simultaneus)*.

Uprzedzające współdziałanie polega na tem, że Bóg fizycznie, ale wewnętrznie pobudza stworzenie do działania, i to odpowiednio do jego natury, zanim ono samo zacznie działać. Stąd współdziałanie to zowie się uprzedzającem poruszeniem fizycznem *(praemotio physica)*. Nosi ono także nazwę uprzedzającej determinacji fizycznej *(praedeterminatio physica)*, bo jak Bóg zgóry poznaje w sobie wszystkie rzeczy teraźniejsze, przeszłe i przyszłe, tak też zgóry również wyznacza w swych nieomylnych postanowieniach wszystkie czynności stworzeń. To uprzedzające współdziałanie obejmuje oczywiście także jestestwa rozumne. Bóg porusza uprzedzająco naszą wolę, oraz skłania ją skutecznie do ściśle określonego czynu. On — jak powiada Bossuet[1]) — „nie chce tylko w ogólności, abyśmy spełniali swą wolę, On chce, abyśmy ją spełniali przez taki lub taki czyn: On się zniża do tego, co się zowie takiem a takiem, czyli do tego, co jest najbardziej szczegółowe".

Hipoteza druga pochodzi od znanego nam jezuity hiszpańskiego Moliny. Wprawdzie i tomiści przyjmują

[1]) Traité du libre arbitre, chap. 8.

współdziałanie równoczesne obok uprzedzającego (uważają bowiem pierwsze za dalszy ciąg drugiego), atoli Molina mówi wyłącznie o współdziałaniu równoczesnem. Nosi ono tę nazwę dlatego, że rozpoczyna się dopiero razem z czynnością bytu stworzonego, oraz że trwa i kończy się razem z nią w tym samym czasie. Jest ono według wyrażenia molinistów powszechne i wspólne wszystkim rzeczom stworzonym, a stąd nieokreślone i obojętne; dopiero działanie tychże rzeczy wyznacza mu kierunek. Od stworzeń tedy zależy, czy Bóg współdziała, czy nie współdziała, czy współdziała w tej lub innej czynności. U rozumnych i wolnych jestestw istnieje prócz współdziałania równoczesnego uprzedzające poruszenie moralne, które wpływa na nie bądź zewnętrznie, np. przez dobre przykłady, bądź przez zbawienne natchnienia wewnętrzne.

Od końca XVI stulecia aż do dnia dzisiejszego ścierają się między sobą przedstawiciele obu obozów[1]). Nie czujemy się na siłach, żebyśmy mogli rozstrzygać, po której stronie jest słuszność; zaznaczymy raczej, iż jeden i drugi system ma do walczenia z wielkiemi trudnościami.

I tak moliniści narażają się na następujące przedewszystkiem zarzuty: Równoczesne współdziałanie Boże zależy ostatecznie od czynności rzeczy stworzonych, skoro Bóg, jak widać z systemu, wyczekuje niejako, czy i kiedy ta czynność stworzenia nastąpi, i skoro stworzenie nadaje ściśle oznaczony kierunek nieokreślonemu pierwotnie działaniu Bożemu. Zamiast tedy zależności stworzenia od Boga, mamy zależność Boga od stworzenia. Nadto jeśli stworzenie samo wyznacza kierunek nieokreślonej pomocy Stwórcy, natenczas spełnia ten czyn bez Jego współdziałania. Lecz jakżeż w takim razie ostoi się nauka, której razem z nami bronią moliniści, że żadne działanie rzeczy

[1]) W naszych czasach godni są wzmianki między tomistami: Plassmann, Schätzler, Zigliara, Dummermuth, Feldner i Del Prado; między molinistami: Schneemann, Frins i Pecci.

stworzonych nie może się obejść bez bezpośredniego współdziałania Bożego? Trudność pozostaje zasadniczo ta sama, choćby się z niektórymi nowszymi zwolennikami molinizmu przyjęło jakieś uprzedzające, a nieokreślone poruszenie *(praemotio indeterminata)* ze strony Boga: uprzedzające poruszenie Boże otrzymywałoby kierunek od stworzenia.

Atoli i w systemie tomistów tkwi niemała trudność, gdy chodzi o czynności stworzeń, obdarzonych wolną wolą. Jeżeli Bóg porusza uprzedzająco naszą wolę do działania, jeżeli to poruszenie według własnych słów tomistów jest z natury nieomylne i skuteczne, co się stanie z wolnością, która polega na tem, że wyposażone w nią jestestwo może nawet wówczas, gdy wszystkie warunki działania istnieją, działać lub nie działać, działać tak lub inaczej? Wprawdzie obrońcy systemu odpowiadają, że czyn ludzki następuje po uprzedzającem poruszeniu Bożem tylko nieomylnie, ale niekoniecznie, tudzież że to uprzedzające poruszenie stosuje się do wolnej woli człowieka, atoli te i tym podobne odpowiedzi nie rozjaśniają całej zagadki, gdyż wszelkie poruszenie woli, które pochodzi skądinąd, a nie od niej samej, zdaje się sprzeciwiać jej wolności[1]).

Przejdźmy do ostatniego działania Bożego na zewnątrz! Bóg rządzi światem. Zwyczajnie nazywamy to opatrznością w ściślejszem znaczeniu. W szerszem bowiem rozumiemy przez ten wyraz wszelki wpływ Boży na świat z wyjątkiem czynu stwórczego; w ten sposób pojęta opatrzność obejmuje także zachowanie i współdziałanie Boże.

Na czem polega owa właściwa opatrzność, czyli czem są rządy, sprawowane nad światem przez Stwórcę? — Są opieką, dzięki której Bóg kieruje skutecznie wszystkie

[1]) Czyt. Sertillanges, La providence, la contingence et la liberté selon saint Thomas d'Aquin (Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1909, str. 5 i nn.).

stworzenia do wyznaczonych im przez siebie celów. Wyznaczenie celów odbyło się od wieków, ale skierowanie do nich następuje w czasie. Bóg wyznaczył światu cel ogólny, a prócz tego każdemu stworzeniu ściśle określony cel szczegółowy. Jedne cele szczegółowe są podporządkowane drugim, a wszystkie służą celowi ogólnemu. W ten sposób objął Stwórca jednym dobrze uporządkowanym planem cały wszechświat; że zaś Jego plan musi być urzeczywistniony, przeto Bóg sprawia nadto, iż wszystkie stworzenia nietylko dążą do swych celów, lecz także je osiągają. Innemi słowy, do opatrzności należą dwie rzeczy: obmyślenie porządku, którego mają przestrzegać stworzenia, oraz jego wykonanie; pierwsze jest dziełem Bożego rozumu — drugie woli Bożej.

Przez stworzenie świata i opatrzność zamierza Bóg pierwszorzędnie cel własny; Jego chwała jest najwyższym i ostatecznym celem wszystkiego. Nie może On bowiem mieć celu poza sobą, gdyż w takim razie nie byłby bytem bezwzględnym i niezależnym. Nie jest jednak Bóg celem stworzenia w ten sposób, żeby przez nie dopiero osiągał swą doskonałość. Przeciwnie, powołując rzeczy do bytu, udziela im w części doskonałości, którą w nieskończonym stopniu odwiecznie posiada. Dlatego, osiągając przez stworzenia swój cel, osiąga Bóg zarazem ich cele, ich dobro i doskonałość, tudzież — jeżeli stworzenia posiadają świadomość — ich zadowolenie i szczęście. Im zaś wyższe są stworzenia, im szlachetniejsze ich cele, tem silniej promieniują w nich wielkość, potęga, dobroć i doskonałość Stwórcy, tem widoczniej okazuje się na zewnątrz Jego chwała.

Opatrzność odnosi się nietylko do rodzajów i gatunków stworzeń, jak sądzili niektórzy filozofowie arabscy, ale i do wszystkich bez wyjątku osobników; odnosi się nietylko do ludzi, lecz także, czego przeczył Mojżesz Majmonides, do rzeczy nierozumnych. Odnosi się również—

co łatwo zrozumieć — do wszystkich faktów w świecie materjalnym i moralnym, a więc do wszystkich np. zjawisk fizycznych, chemicznych, geologicznych, atmosferycznych i kosmicznych, do wszystkich dobrych i złych uczynków, do wszystkich zdarzeń społecznych i osobistych, do wszelkiego szczęścia i nieszczęścia ludzkości. Niema rzeczy tak małej i lichej, którąby nie była przedmiotem opatrzności Bożej. W szczególniejszy atoli sposób dotyczy ona człowieka, który jest najdoskonalszem stworzeniem widzialnem, a tem samem najbliższym celem wszystkich stworzeń niższych.

A jak Bóg rządzi i opiekuje się stworzeniem? Czy czyni to bezpośrednio, czy tylko pośrednio? — Należy rozróżnić między obmyśleniem planu a jego wykonaniem. Bóg sam oznacza zgóry cel każdego bytu; stąd wszystkie bez wyjątku rzeczy, więc i wszystkie wolne czyny ludzkie są najdokładniej uwzględnione w Jego planie. Gdy jednak chodzi o wykonanie planu, to Stwórca posługuje się zazwyczaj przyczynami drugiemi, dając im wraz z naturą odpowiednie siły, skłonności i popędy, tudzież przygotowując dla nich — znowu za pośrednictwem przyczyn innych — potrzebne warunki istnienia i działania. Postępuje zaś — jak uczy Doktor Anielski[1]) — w ten sposób „nie z braku mocy, lecz z nadmiaru swej dobroci, by się podzielić ze stworzeniami godnością działania przyczynowego“.

Bóg musiał wytknąć cele wszystkim rzeczom i podporządkować cele niższe wyższym, a wszystkie celowi najwyższemu. Wynika to z nieskończonej mądrości Stwórcy. Jeśli każdy działacz rozumny wyznacza cele swoim tworom według ich wartości, to tem bardziej czyni to Rozum najdoskonalszy. Z drugiej strony Bóg musi udzielić stworzeniom tego wszystkiego, czego im potrzeba do osiągnięcia celów, które im wyznaczył; inaczej sprzeciwiałby się samemu sobie.

[1]) S. th., I, q. 22, a. 3.

Powtóre, gdyby Bóg nie kierował stworzeń do celu, pochodziłoby to stąd, że albo stworzenia nie potrzebowałyby tego kierownictwa, albo że On nie umiałby niemi kierować, albo że nie posiadałby dostatecznej do tego mocy, albo że nie chciałby tego uczynić. Wszystkie te hipotezy są wykluczone. Nie podobna powiedzieć, jakoby rzeczy stworzone mogły dążyć do celu bez kierownictwa Bożego. Zmierzają one bowiem do celu przez swoje działanie, bez Boga zaś, jak się wykazało wyżej, działanie ich jest niemożliwe. Drugie przypuszczenie sprzeciwia się najwidoczniej nieskończonej wiedzy Bożej; trzecie nie daje się pogodzić z wszechmocą, a czwarte — z mądrością i dobrocią Stwórcy.

Oba powyższe dowody na istnienie opatrzności stosują się nietylko do świata wogóle, ale do każdego bytu stworzonego, do każdego zjawiska, do każdej czynności.

Najwymowniejszym i najprzystępniejszym dowodem opatrzności Bożej jest celowość, czyli porządek przyrody. Wprawdzie ograniczony nasz rozum nie zna wszystkich kółek olbrzymiej machiny świata, wprawdzie nie może wykazać, że i jak każde stworzenie przyczynia się wszelką swą czynnością do utrzymania tego porządku, atoli nikt chyba nie zaprzeczy faktu celowego urządzenia świata jako całości. Owszem, indukcja uprawnia nas do wniosku, iż wszystko w przyrodzie podlega temu prawu. Skoro w niezliczonych wypadkach przekonaliśmy się o celowości dzieł natury, skoro nikt ani w jednym razie nie potrafił wykazać na pewno dysteleologji, wolno nam wnosić, iż prawo celowości nie zna wyjątków. Niema tedy w świecie ani jednego ustroju bezcelowego, ani jednej komórki zbytecznej, ani jednego atomu niepotrzebnego: jedne części przyrody zgadzają się z drugiemi, jedne pomagają drugim, jedne pracują dla drugich. Słowem, w całym świecie panuje ład, harmonja, celowość. Lecz celowość, jak wykazaliśmy w te-

leologicznym dowodzie na istnienie Boga, domaga się koniecznie rozumu, który porządek obmyślił i urzeczywistnił.

Wypada tu zwrócić uwagę na jeden rys celowości wszechświata, będący również znakiem i następstwem opatrzności bożej. Mówimy o ciągłem posuwaniu się naprzód, o ciągłem doskonaleniu się świata.

Z bezładnej mgławicy pierwotnej powstaje wspaniały układ planetarny. Zaledwie ostygł żar ognistej planety, a już zjawiają się na niej ustroje, najpierw roślinne, potem zwierzęce. Z początku proste, przybierają one z biegiem czasu coraz bardziej zróżniczkowane postaci. Na końcu, gdy rośliny i zwierzęta doszły do swego rozkwitu, zjawia się król widzialnego stworzenia, człowiek.

Historja człowieka przedstawia także rozmaite stopnie i objawy rozwoju. Postępuje ludzkość umysłowo i moralnie. Postępuje w naukach i sztukach: to, co żmudną pracą zdobyli ojcowie, staje się dla synów podstawą nowego triumfu kulturalnego. Postępuje pod względem moralnym, bo coraz więcej obyczaje łagodnieją, ludzie zbliżają się do siebie, jedni szanują prawa drugich, bogatsi opiekują się biednymi i chorymi. Wprawdzie ten postęp odbywa się zwolna, wprawdzie od czasu do czasu schodzi z linji prostej na manowce, atoli faktem jest, iż człowiek wznosi się wogóle coraz wyżej i wyżej, iż zmierza do ideału doskonałości.

Owszem, opatrzność widnieje w losach każdego człowieka. Z nieskończenie wielu ludzi możliwych postanowił Bóg od wieków nas powołać do bytu. Przez długi szereg przodków przygotował nam miejsce na ziemi. Obdarzył nas duszą nieśmiertelną i ciałem, zmysłami, rozumem i wolną wolą. W serce naszych rodziców wszczepił miłość ku nam; podobną miłością związał nas z rodzicami w jedną rodzinę, która umożliwiła nasze wychowanie i wykształcenie. Przedziwnym darem mowy połączył nas z innymi ludźmi, bez czego skarłowacielibyśmy fizycznie i duchowo. Dał nam

pokarm, napój i lekarstwo do utrzymania życia i zdrowia, len i wełnę na ubranie, drzewo i glinę na budowę mieszkań; dał rozmaite zwierzęta do naszej usługi, dał ukryte w ziemi skarby i potężne siły przyrody do naszego użytku. To wszystko wydaje nam się zwyczajnie całkiem naturalnem, prawie koniecznem, tak że mówić o tem zakrawa na banalność, a jednak faktem jest, iż tego wszystkiego nie mielibyśmy bez Boga i Jego ojcowskiej opieki.

Obok tych dóbr naturalnych teolog wymienia niewątpliwie wyższe i cenniejsze dary opatrzności bożej w porządku nadprzyrodzonym, a mianowicie odkupienie, uświęcenie i wieczne zbawienie człowieka.

Lecz jak pogodzić z opatrznością istnienie zła na świecie? Wszak tyle nędzy, chorób i nieszczęść przygniata ludzkość! Tylu ślepych, głuchych, kulawych pośród nas! Tylu leżących całemi latami na łożu boleści, umierających z głodu, ginących skutkiem różnych katastrof! A jeśli cierpi ciało, to nie mniej dusza. Ileż zmartwień u ludzi z powodu utraty stanowiska i dobrej sławy, z powodu doznanych zawodów i krzywd lub śmierci najdroższych osób! „Wiara w „kochanego ojca“ — powiada z przekąsem Haeckel [1]) — który bezustannie kieruje losami 1500 miljonów ludzi na naszej planecie, a przytem uwzględnia każdego czasu ich krzyżujące się miljon razy modlitwy i „pobożne życzenia“, nie da się w żaden sposób utrzymać; okazuje się to zaraz, skoro tylko rozum, zastanawiając się nad tem, odłoży na bok kolorowe szkła „wiary“... Każdego roku tysiące ludzi ginie wskutek rozbicia się okrętów, tysiące wskutek nieszczęść na kolejach, tysiące wskutek katastrof w kopalniach i t. d.“. Ileż znowu poza tem wszystkiem zła moralnego! Ile na świecie brudoty, podłości, przewrotności, występków i zbrodni różnego rodzaju!

A jednak, rzecz dziwna, ogół ludzkości, choć wie dobrze o tych nieszczęściach fizycznych i moralnych, jest i był

[1]) Die Welträtsel, wyd. 7, Bonn 1901, str. 314.

najsilniej przekonany o opatrzności bożej. Rzymianie dawali Jowiszowi tytuł „najlepszego“ na pierwszem miejscu wśród wielu innych tytułów: *Jovi optimo maximo*. Gnostycy, manichejczycy i albigensi uczyli wprawdzie, że istniejące w świecie zło jest dziełem jakiejś złej zasady, atoli założone przez nich sekty rozpłynęły się po kilku wiekach bez śladu. Podobnie pesymiści naszych czasów, np. Leopardi, Schopenhauer i von Hartmann, nie pozyskali wielu zwolenników dla swojej teorji. Zdrowy rozsądek ludzki, jak zawsze uznawał Boga, tak też zawsze był przeświadczony o Jego pełnej mądrości i dobroci opiece nad światem [1]).

Odpowiadając wprost na postawiony wyżej zarzut, rozróżnimy pomiędzy złem fizycznem a moralnem.

Zło fizyczne, polegające na braku doskonałości, przysługującej naturze poszczególnych rzeczy, jest nieodzownem następstwem stosunków, w których pozostają do siebie rozmaite utwory przyrody. Skoro bowiem żadne z tych utworów nie stanowią celu dla siebie, skoro przeciwnie niższe są przeznaczone dla wyższych, przeto dla utrzymania harmonji świata muszą nieraz pierwsze być poświęcone dla drugich. „Ponieważ Bóg — są słowa św. Tomasza [2]) — jest rządcą wszelkiego bytu, dlatego do opatrzności Jego należy, że dopuszcza pewne braki w pewnych poszczególnych rzeczach, aby nie było udaremnione doskonałe dobro wszechświata. Bo gdyby wszelkie zło było usunięte, natenczas wiele dobrego brakowałoby światu“.

W szczególności cierpienia nasze są w znacznej części skutkami naszej własnej winy. Ileż chorób powstaje z życia nieumiarkowanego, zwłaszcza z rozwiozłości! Ubóstwo

---

[1]) Czyt. A. von Gleichen-Russwurm, Eine Aesthetik des praktischen Lebens, Stuttgart 1909, tudzież Dr. P. W. von Keppler, Mehr Freude, wydanie nowe, Fryburg 1911. Ta ostatnia książka rozeszła się w przeciągu jednego roku w 50.000 egzemplarzy.

[2]) S. th., I, q. 22, a. 2, ad 2.

wynika najczęściej z lenistwa, życia nad stan, pijaństwa, karciarstwa. Więzienie jest zwyczajnie karą za występek lub zbrodnię, a utrata czci za czyn hańbiący.

Z drugiej strony cierpienie przynosi wielkie korzyści dla naszego życia pod względem materjalnym i kulturalnym. „Cierpienia fizyczne — zaświadcza L. Tołstoj — są nieodzownym warunkiem życia i szczęścia ludzi". Cierpienie — to najlepsza nasza szkoła. Ona budzi nas z odrętwienia i gnuśności, dodaje energji i do wielkich czynów wiedzie. Bez cierpienia nie byłoby nauki, sztuki, nie byłoby żadnego nawet rzemiosła [1]).

Tem potężniejsza jest rola cierpienia pod względem moralnym i religijnym. „Człowiek — powiada Rousseau — który nie znałby boleści, nie znałby nawet tkliwej ludzkości, ni słodkiego współczucia; jego serce nie dałoby się niczem poruszyć". Cierpienie budzi cnoty w rodzinach i narodach. „Jak nieszczęście w rodzinie — wyznaje nawet von Hartmann [2]) — wzmiacnia poczucie rodzinne, tak publiczne nieszczęście wzmacnia poczucie powszechne i patrjotyzm; jak pierwsze prowadzi członków rodziny do poważniejszego i głębszego zapatrywania się na życie, tak drugie prowadzi narody do skupienia się i moralnego odrodzenia". Niezawodnie, cierpienie jest matką wielu cnót, a zwłaszcza miłosierdzia, ofiarności, cierpliwości, męstwa i wielkoduszności. Nadto cierpienie przypomina nam ustawicznie, że szczęście ziemskie nie jest ostatecznem przeznaczeniem człowieka; ono leczy nasze serca z nadmiernego przywiązania do dóbr zmysłowych, pokazuje nam naszą słabość i zależność, podnosi nasze myśli i uczucia ku niebu, pociąga nas do Boga jako prawdziwego dobra i szczęścia. Cierpienie tedy wyrabia w nas to, co stanowi istotną wartość

[1]) Por. Paulsen, System der Ethik, wyd. 5, Berlin 1900, str. 302 i nn.

[2]) Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 1880, str. 120.

człowieka i co jest najcenniejszym naszym klejnotem. Jak żelazo hartuje się w ogniu, tak nieszczęścia wzmacniają naszą cnotę i wiarę. Toż nie dziw, iż Bóg doświadcza częstemi krzyżami przedewszystkiem dusze wybrane. *„Bonum virum* — zauważył już Seneka — *Deus in deliciis non habet; experitur in dura, sibi illum praeparat“*[1]).

W samej rzeczy i rozum i wiara uczą, że Bóg wynagrodzi wszelkie cierpienie ludzkie poza grobem. Tutaj nie kończy się wszystko; życie doczesne jest tylko stanem przejściowym, jest tylko przygotowaniem do życia nieśmiertelnego, w którem nastąpi całkowite wyrównanie i całkowita zapłata. A im większe jest cierpienie, tem też większa będzie nagroda[2]), byle człowiek znosił je cierpliwie i godził się z wolą bożą.

Wreszcie wobec zła moralnego przedstawia się cierpienie jako słuszna ekspiacja. „Jest to pewnik — zauważa X. Morawski[3]) — może trudny do wytłumaczenia, ale zaprzeczyć się nie dający i głęboko w dusze ludzkie wkorzeniony, że cierpienie ma moc ekspiacyjną. Najbardziej nas oburzający występek, skoro tylko ukarany jest cierpieniem odpowiednio wielkiem, przestaje nas gniewać... Czujemy jakoś, że przez moralne zło człowiek czyni uszczerbek porządkowi etycznemu, a cierpienie, czyniąc znowu temuż człowiekowi uszczerbek jako zło fizyczne, przywraca naruszoną moralną równowagę. Skoro więc jest grzech na świecie, to musi być i cierpienie jako jego ekspiacja“.

Możnaby zarzucić, iż Opatrzność, zsyłając na ludzi cierpienie, niezawsze osiąga te cele wyższe. Zdarza się prze-

---

[1]) Czyt. P. Badet, Le problème de la souffrance humaine, Paryż 1910.

[2]) Z tego głównie punktu widzenia potrzeba patrzyć na boleści małych i niewinnych dzieci. Całą wieczność będą one dziękowały Stwórcy za cierpienia, doznane w czasie swej króciutkiej pielgrzymki na ziemi.

[3]) Wieczory nad Lemanem, wyd. 2, Kraków 1907, str. 86 i n.

cież nieraz, że cierpienie łamie moralnie człowieka, prowadzi go do rozpaczy, bluźnierstwa, ateizmu lub samobójstwa. — Prawda, bywają i takie wypadki, ale z winy człowieka. Bóg bowiem nie zsyła i nie może zsyłać cierpienia ponad ludzkie siły; w przeciwnym razie byłby nie Bogiem, ale tyranem.

Haeckla gorszy, jak widzieliśmy, przedewszystkiem fakt, że tysiące ludzi ginie corocznie skutkiem najrozmaitszych nieszczęść. Powinienby się jeszcze bardziej gorszyć nierównie częstszą śmiercią zwyczajną. Tymczasem śmierć wynika z natury ludzkiej. Czy ona przyjdzie rychlej czy później, rzecz to ostatecznie podrzędna; dla niejednego wcześniejszy koniec życia może być nawet pożądańszy i korzystniejszy. W każdym razie Stwórca nie ma obowiązku zawieszać powszechnych praw przyrody, by tego lub owego człowieka wybawić cudem z katastrofy. Nie podlega też wątpliwości, że i w wypadku przedwczesnej śmierci Bóg nie krzywdzi umierającego, ale obchodzi się z nim jak najlepszy ojciec. Tylko ateuszowi może się taka śmierć przedstawiać jako demoniczna tragedja nieubłaganego losu [1]).

Poco atoli cierpią zwierzęta? Przecież to cierpienie ani nie pochodzi z ich winy, ani nie jest bodźcem do ich rozwoju kulturalnego lub moralnego, ani nie może być wynagrodzone w życiu przyszłem, gdyż zwierzęta nie mają duszy nieśmiertelnej.

Cierpienie zwierząt wypływa z ich istoty. Skoro nie tylko żyją, ale i czują, skoro jako jestestwa, obdarzone poznaniem i samodzielnością ruchów, mają same starać się o siebie, przeto muszą podlegać wrażeniom przyjemnym i przykrym. Bez pierwszych nie dążyłyby do tego, co jest konieczne do ich życia i zdrowia, tudzież do utrzymania ich gatunku; bez drugich ani nie unikałyby rzeczy szkodli-

[1]) Por. K. Weidt, Katastrophen und Vorsehungsglaube, Stuttgart 1909.

wych, ani nie starałyby się im zapobiec. Z tego powodu cierpienie jest zjawiskiem w wysokim stopniu teleologicznem, jest prawdziwem dobrodziejstwem nie tylko dla zwierząt, ale i dla ludzi. Cóżby się stało ze zwierzęciem, gdyby, mimo wyczerpania sił i wyniszczenia organizmu, nie czuło żadnego głodu, albo gdyby było wolne od wszelkiego bólu, mimo odniesionych ran i upływu krwi aż do ostatniej kropli?

Po drugie cierpienia zwierzęce nie są ani tak częste, ani tak wielkie, jakby się na pierwszy rzut oka mogło wydawać. Zwierzęta podlegają cierpieniom fizycznym rzadziej, aniżeli ludzie, a cierpienia moralne, stokroć nieraz gorsze od fizycznych, nie mają zgoła do nich przystępu. Z drugiej strony zwierzęta, posiadając mniej rozwinięty system nerwowy, odczuwają cierpienia słabiej. Ileż razy przebity szpilką owad zjada smacznie podany pokarm! Sebastjan Brunner opowiada, że pędrak pożera z apetytem odciętą część własnego ciała. Nawet przedśmiertne boleści wskutek ran, zadanych przez zwierzęta drapieżne, są tutaj dalekie od męczarni. Owady i węże oszałamiają swą ofiarę jadowitem ukłuciem lub ukąszeniem; drapieżne ptaki czynią to samo przez uderzenie dzióbem w głowę albo wbicie szponów w okolicę serca. Lew pozbawia owcę świadomości, potrząsając nią silnie w powietrzu; tygrys rzuca się na szyję ofiary, by jak najprędzej otworzyć tętnicę.

Zresztą, choćby jakie cierpienie zwierzęce trwało wyjątkowo czas dłuższy, bywa ono zawsze sowicie wynagrodzone samem życiem. Życie jest darem tak cennym, że zwierzę, uchodzące w naszych oczach za najnieszczęśliwsze, pragnie je zachować, i dlatego broni się przed śmiercią. Stąd też nikt nie słyszał o samobójstwie zwierząt, żyjących nawet w najgorszych warunkach. Widać z tego, że

dobro życia nie tylko równoważy, ale przewyższa wszelkie kie cierpienie zwierzęce[1]).

Pozostaje zło moralne, czyli grzech. Jak grzech pogodzić z opatrznością?

Bóg, nieskończenie święty, nie tylko nie chce, ale nienawidzi grzechu; dopuszcza go jednak, tj. cierpi go, nie przeszkadzając w jego spełnieniu[2]).

Grzech pochodzi z wolnej woli rozumnych stworzeń. Skoro je Bóg postanowił stworzyć, musiał je stworzyć wolnemi, bo wolność woli jest koniecznem następstwem rozumu. Z wolności znowu woli wynika możność grze-

[1]) Niektórzy filozofowie, chcąc łatwiej pogodzić te cierpienia z opatrznością bożą, przyjmują, że dusze zwierzęce, jakkolwiek nie posiadają władz umysłowych, a tem samem różnią się istotnie od duszy ludzkiej, mogą jednak istnieć po rozłączeniu się z ciałem jako substancje samodzielne, że tedy w przyszłem życiu będą wynagrodzone za dolegliwości obecne. Najpoważniejszym rzecznikiem tej hipotezy jest w ostatnich latach Gutberlet. Jego zapatrywanie streszcza się w twierdzeniu: „Choćby nawet dusza zwierzęca nie mogła istnieć bez ciała naturalnym sposobem, musi ją Bóg zachować, gdyby jej koniec nie dał się pogodzić z dobrocią bożą“ (Gott und die Schöpfung, str. V; zob. także str. 155 i nn.). — Nie tu miejsce roztrząsać szczegółowo powyższą hipotezę, której wartość zależy przedewszystkiem od dokładnego poznania istoty duszy zwierzęcej. Ograniczę się do wypowiedzenia przekonania, że samodzielna substancjalność tejże duszy nie tylko nie ma nic za sobą, lecz sprzeciwia się faktom. Innemi słowy dusza zwierzęca nie może naturalnym sposobem istnieć bez ciała. Stąd tylko wtedy przyznałbym, że Bóg musi zachować na lepszy żywot śmiertelne z natury dusze zwierzęce, gdyby bez tego nie dała się uratować opatrzność. Sądzę wszakże, iż cierpienie zwierząt nie domaga się ich życia pośmiertnego. Toż nawet ci, którzy (jak np. Balmes, a w najnowszych czasach L. Kneissl) takie życie uważają za rzecz możliwą lub prawdopodobną, czynią to z innych powodów. Por. X. J. Żukowski, Cierpienie zwierząt a Opatrzność, Lwów 1912.

[2]) Nie znaczy to, żeby Bóg zachowywał się biernie lub obojętnie wobec grzechu. Zob. E. L. Fischer, Das Problem des Uebels, Moguncja 1883, str. 133 i nn.; O. Zimmermann, Warum Schuld und Schmerz? Fryburg 1924, wyd. 2 i 3, str. 64 i nn.

szenia. Czy wszelako Bóg — zapyta kto — nie mógł obdarzonego wolą człowieka umieścić w takich warunkach, w których grzech byłby wykluczony? — Mógł, ale nie był do tego obowiązany. Jego dobroć domaga się tutaj tylko tego, żeby człowiek posiadał wszystko, co mu do należytego używania wolności jest potrzebne. Choćby zatem wszechmoc boża zdołała tak wyposażyć ludzi i tak nimi kierować, żeby nigdy nie zgrzeszyli, to przecież nikt nie ma prawa od niej tego żądać. Taki nadmiar darów Stwórcy z jednej strony pozbawiłby człowieka samodzielności, a z drugiej byłby pewnego rodzaju rozrzutnością, jeżeli się zważy, że Bóg musiałby swych łask udzielać tem hojniej, im więcej ktoś byłby skłonny do złego. Jakaś zaś skłonność do złego istniałaby zawsze wobec wolności ludzkiej woli.

Dalej, gdyby Bóg nie mógł dopuścić grzechu, byłby krępowany w swej własnej wolności, bo musiałby stworzyć ludzi doskonałych. Nadto w hipotezie, o której mowa, należałoby — jak trafnie dodaje Monsabré [1]) — postawić zasadę, „że zło jest miarą wszelkiego dobra i że nie powinno się czynić innym dobrze, gdyż skutkiem winy tego, który dobro otrzymuje, z dobra wynika zło". W takim atoli razie Bóg nie mógłby ludziom dawać ani życia, ani rozumu, ani wolnej woli, gdyż człowiek nadużywa tych wszystkich darów. Podobnie nie byłoby wolno rodzicom starać się o wykształcenie dzieci, a panującym dbać o dobrobyt i oświatę poddanych, ponieważ i tutaj dzieją się nadużycia.

Wreszcie Opatrzność, dopuszczając grzech, umie go, podobnie jak zło fizyczne, nie tylko wyzyskać do osiągnięcia ostatecznego celu stworzenia, lecz także obrócić na korzyść samego grzesznika lub innych ludzi. „Było rzeczą opatrzności bożej — pisze św. Augustyn [2]) — dopuścić

---

[1]) Dz. przyt., str. 163.

[2]) De continentia, c. 6, n. 15.

zło, wynikające z wolności woli. Bo tak wielka jest wszechmoc woli bożej, że może ona z rzeczy złych uczynić dobre, jużto przebaczając, jużto lecząc, jużto obracając zło na pożytek dobrych, jużto wreszcie karząc je najsłuszniej".

Tyle mniej więcej rozum nasz może powiedzieć o stosunku opatrzności bożej do zła fizycznego i moralnego. Czy tłumaczy wszystko? — Trudno, niestety, to przyznać. Jak w wielu innych wypadkach, tak i w tym pozostają strony ciemne, niezrozumiałe, tajemnicze. Jeżeli np. postawię sobie pytanie, dlaczego Bóg stworzył ludzi, o których wiedział, że nie tylko zgrzeszą, ale także nie osiągną swego ostatecznego celu, do których, jak do Judasza, stosują się słowa Chrystusowe, iż lepiejby było, żeby się nie narodzili — natenczas rozum, mimo długich dociekań, nie potrafi mi dać zupełnie zadowalającej odpowiedzi. Nie widzi on w tem niezawodnie oczywistej sprzeczności z opatrznością, wszelako nie widzi także, dlaczego Bóg wybrał taki porządek rzeczy, lubo mógł wybrać inny. Tem bardziej wzrastają trudności, gdy chodzi o istnienie w świecie zła wogóle. Nieco światła rzuca na ten fakt objawiona nauka o grzechu pierworodnym — co przyznaje także Renouvier[1]) — ale nie rozjaśnia wszystkiego. Dlaczego Bóg — można tu pytać — dopuścił do tego grzechu, skoro Jego wszechmoc mogła temu przeszkodzić bez pogwałcenia wolnej woli pierwszego człowieka? A jeśli już nie chciał przeszkodzić pierwszemu upadkowi, czy nie mógł wstrzymać jego smutnych następstw, które dotknęły całą ludzkość?

Atoli nie dziwmy się tym tajemnicom! Pamiętajmy raczej, żeśmy jednodniowi, a wzrok naszego umysłu słaby i krótki. Spostrzegamy zaledwie bardzo małą część dzieła bożego, a chcielibyśmy objąć cały plan odwiecznego i najmędrszego Stwórcy. Jakkolwiek poza tem, co na pewno wiemy, możemy się tego lub owego domyślać, przecież nie potrafimy odgadnąć wszystkich wyroków Opatrzności,

[1]) Principes de la nature, Paryż 1892, t. II, str. 188 i nn.

gdyż myśli boże nie są naszemi myślami, a drogi boże nie są naszemi drogami. Ostatecznie tedy nie pozostaje nam nic innego, jak zawołać z św. Pawłem [1]): „O głębokości bogactw mądrości i wiadomości bożej: jako są nieogarnione sądy Jego i niedościgłe drogi Jego! Bo któż poznał umysł Pański albo kto był rajcą Jego? Albo kto Mu pierwej dał, a będzie mu oddane? Albowiem z Niego i przezeń i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki".

---

[1]) Do Rzym., 11, 33 i n.

SPIS RZECZY.

Przedmowa 1
Przedmowa do drugiego wydania 3

ROZDZIAŁ I.

Uwagi wstępne.

Ludzkość wogóle jest i była religijna. — Najwięksi uczeni przyznają się do teizmu. — Ateusze. — Pozytywiści. — Krytyka pozytywizmu. — Tradycjonaliści. — Krytyka tradycjonalizmu. — Ontologizm. — Krytyka ontologizmu.— Pragmatyzm. — Krytyka pragmatyzmu. — Kierunek pośredni. — Cztery pewniki. — Prawo przyczynowości. i jego przeciwnicy. — Odpowiedź na stawiane przez nich zarzuty. — Istnienie rzeczywistego świata. . . str. 7—49

ROZDZIAŁ II.

Dowody na istnienie Boga.

Dowodów jest wiele. — Pierwszy dowód kosmologiczny: szereg przyczyn zależnych każe wnosić o przyczynie niezależnej czyli pierwszej, od której wszystkie inne zależą. — Wniosek zostaje ten sam, choćby szereg przyczyn zależnych był nieskończony. — Inne wykręty ateizmu. — Drugi dowód kosmologiczny: rzeczy świata są niekoniecznie i dlatego domagają się bytu koniecznego. — Pierwsza przyczyna lub byt konieczny różni się od ostatecznych składników materji i kryjącego się za zjawiskami przyrody podłoża. — Zarzuty Schopenhauera, Spencera i Milla przeciw powyższym dowodom kosmologicznym. — Trzeci dowód kosmologiczny, zwany teleologicznym. — W przyrodzie istnieje porządek czyli celowość. — Okazy celowości wnętrznej i zewnętrznej. Celowość przyrody jest dziełem rozumu. — Wykazują to doświadczenie i metoda naukowa. — Dowody, niezależne od

analogji. — Rachunek prawdopodobieństwa przemawia również przeciw przypadkowemu powstaniu celowości. — Bezpodstawność podniesionych przeciw temu rachunkowi zarzutów. — Niedorzeczność darwinizmu, tłumaczącego celowość ustrojów doborem naturalnym w walce o byt. — Fałszywość innych hipotez. — Uzupełnienie dowodu teleologicznego. — Świadectwa znakomitych przyrodników. — Czwarty dowód kosmologiczny wyzyskuje fakt istniejącego w świecie ruchu, t. j. przejścia z możności do aktów. — Wyjaśnienie i obrona zasady, na której opiera się dowód, a która zamyka się w słowach: Quidquid movetur, ab alio movetur.
str. 50—107

ROZDZIAŁ III.

Stanowisko Kanta wobec dowodów na istnienie Boga.

Kant wobec dowodów na istnienie Boga w t. zw. okresie przedkrytycznym. — Kant wobec tychże dowodów w okresie krytycznym. — Szkic ogólny jego krytycyzmu. — Krytycyzm prowadzi do wniosku, że trzy jedynie możliwe dowody są sofizmatami. — Słuszne zarzuty Kanta przeciw dowodowi ontologicznemu. — Natomiast bezpodstawna jest jego krytyka dowodu kosmologicznego. — To samo należy powiedzieć o jego ocenie dowodu teleologicznego. — Cały wogóle krytycyzm kantowski przedstawia się jako kolos o glinianych nogach. — Kant chce uratować istnienie Boga jako postulat rozumu praktycznego swym dowodem etycznym. — Dowód ten jednak należy uważać za chybiony. — Usiłowania niektórych myślicieli chrześcijańskich zbudowania dowodu deontologicznego i eudemonologicznego nie wytrzymują również krytyki. — Zato pewność przysługuje uznanym powszechnie dowodom tomistycznym. — Wszelako ta pewność nie jest konieczna, lecz wolna. . . . str. 108—144

ROZDZIAŁ IV.

O istocie Bożej.

Bóg jest nieskończenie doskonały. — Uzasadnienie tej prawdy i płynące z niej wnioski. — W jaki sposób istnieją

w Bogu doskonałości stworzeń? — Czy słusznie przypisujemy Mu świadomość i osobowość? — Nasze pojęcia o Bogu są tylko analogiczne, a stąd bardzo niedokładne. — W Bogu niema żadnego złożenia. — Jeden tylko Bóg. — Metafizyczna istota Boża. — Niedorzeczność dualizmu i panteizmu. . . . . str. 145—176

ROZDZIAŁ V.

O przymiotach Bożych.

Dlaczego rozróżniamy w Bogu rozmaite przymioty? — Przymioty negatywne: niezmienność, wieczność, i niezmierzoność. — Przymioty pozytywne. — Życie w Bogu. — Rozum Boży. — Jego pierwszorzędny i drugorzędny przedmiot. — Bóg przewiduje rzeczy przyszłe i warunkowo przyszłe: jedne i drugie tak konieczne, jak wolne. — Poznaje rzeczy możliwe. — Wola Boża. — Jak jej wolność pogodzić z niezmiennością? — Bóg jest wszechmocny. — Zarzut Opitza. — Świętość, sprawiedliwość i miłosierdzie Boże. str. 177—213

ROZDZIAŁ VI.

O działaniu Bożem nazewnątrz.

Stworzenie świata. — Zarzut Platego. — Trudność, wynikająca rzekomo z prawa zachowania materji. — Bóg utrzymuje wszelki byt stworzony. — Utrzymnaie jest ciągłym czynem stwórczym. — Dlaczego dzieła człowieka mogą istnieć bez dalszej opieki z jego strony? — Natura i konieczność bezpośredniego współdziałania Bożego z działaniem stworzeń. — Zarzuty przeciw tej nauce. — Spór między tomistami a molinistami nierozstrzygnięty. — Opatrzność czyli opieka Boska nad światem. — Jej istota, zakres i istnienie. — Opatrzność w historji i życiu każdego człowieka. — Jak pogodzić z opatrznością istniejące na świecie zło? — Drwiny Haeckla. — Źródło zła fizycznego. — Przyczyny i pożytki cierpień ludzkich. — Cierpienie zwierząt. — Opatrzność a grzech. . . str. 214—245

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C096413550